الالهيّات والسمعيّات والتذييل

من

كتاب المواقف

للقاضي عضد الدين الايجي

مع شرح العلّامة علي بن محمد الجرجانيّ

الشهير بالسيّد

الشريف

الموقف الخامس فى الالهيات التى هى المقصد الاعلى فى هذا العلم وفيه سبعة مراصد لا خمسة كما وقع فى بعض النسخ المرصد الاول فى الذات وفيه مقاصد ثلثة المقصد الاول فى اثبات الصانع وفيه مسالك خمسة المسلك الاول للمتكلّمين قد علمت ان العالم امّا جوهر او عرض وقد يستدلّ على اثبات الصانع بكلّ واحد منهما امّا بامكانه او بحدوثه بناء على ان علّة الحاجة عندهم امّا الحدوث او الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر قيل هذا طريق الخليل عم حيث قال لا احبّ الآفلين وهو ان العالم الجوهرىّ اى المتحيز بالذات حادث كما مرّ وكلّ حادث فله مُحدِث كما يشهد به بديهة العقل فان من راى بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانيا وذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علّة الاحتياج مشتركة واخرى بان الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكلّ ممكن محتاج فى ترجّح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف فى الامور العامّة والثانى الاستدلال بامكانها وهو ان العالم الجوهرى ممكن لانه مركب من الجواهر الفردة ان كان جسما وكثير ان كان جسما او جوهرا فردا والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقىّ وكل ممكن فله علة مؤثرة الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض امّا فى الانفس مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما ان لا بد لهذه الاحوال الطارية على النطفة من

مؤثر صانع حكيم لانّ حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لانها افعال عاجز العقلاء عن ادراك الحكم الموجبة فيها واما فى الافاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور فى الكتاب المجيد ومشروح فى التفاسير الرابع الاستدلال بامكان الاعراض مقيسةً الى محالّها كما استدل به موسى عم حيث قال ربّنا الذى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى اى اعطاه صورته الخاصّة وشكله المعيّن المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به وهو ان الاجسام متماثلة متّفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت فاختصاص كلّ من الاجسام بما له من الصفات جائز فلا بد فى التخصيص من مخصّص له ثم بعد هذه الوجوه الاربعة نقول مدبّر العالم ان كان واجب الوجود فهو المط وان كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور او التس واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاول بقسميه باطل كما مرّ فى مرصد العلّة والمعلول من الامور العامة فتعيّن الثانى وهو المط ولا يذهب عليك ان ما ذكره تطويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مرّ وكذا الاعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون حادثا والّا احتاج الى مؤثر اخر فيلزم الدور او التس او الانتهاء الى قديم والاولان باطلان والثالث هو المط، المسلك الثانى للحكماء وهو ان فى الواقع موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كلّ فطرة فان كان ذلك الموجود واجبا فذاك هو المط وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر فلا بدّ من الانتهاء الى الواجب والّا لزم الدور او التس وفى هذا المسلك طرح لمؤنات كثيرة كانت فى المسلك الاول فى بيان حدوث العالم او امكانه وما يتوجه عليه من الاسولة والجواب عنها فانها سقطت ههنا كما يرى، المسلك الثالث لبعض المتاخرين يعنى صاحب

التلويحات وهو انه لا شكّ فى وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء او انتهى اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات قلنا جميع الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التى هى غيره فله علّة موجودة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان محوج وهى لا تكون نفس ذلك المجموع اذ العلّة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا جميع اجزائه لانه عينه ولا تكون ايضا جزءه اى بعض اجزائه اذ علّة الكلّ علّة لكلّ جزئه وذلك لان كلّ جزء منه محتاج الى علّة فلو لم يكن علّة المجموع علّة لكلّ واحد من الاجزاء لكان بعضها معلّلا بعلّة اخرى فلا تكون تلك الاولى علّة للمجموع بل لبعضه فقط وح فيلزم ان يكون الجزء الذى هو علّة المجموع علّة لنفسه ولعلّله ايضا واذا لم يكن علة المجموع نفسه ولا امرا داخلا فيه فاذن هو امر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المط ولا بد ان يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فينتهى به السلسلة واعترض عليه بوجوه الاول المجموع يشعر بالتناهى لان ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور فى المتناهى وتناهى الممكنات يتوقّف على ثبوت الواجب فاثباته به اى اثبات الواجب بما يدل على تناهى الممكنات مصادرة على المط والجواب ان المراد به اى بالمجموع وما يرادفه فى هذا المقام هو الممكنات باسرها بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصوّر فى غير المتناهى اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع آحاده انما الممتنع ان يتصوّر كلّ واحد مما لا يتناهى مفصّلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار الثانى ان اردت بالمجموع كلّ واحد من آحاد السلسلة فعلّته ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية بان يكون كلّ واحد منها علّة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهى الى حدّ يقف عنده وان اردت به الكلّ المجموعى فلا نم انه موجود اذ ليس ثمه هيئة اجتماعية

الا بحسب الاعتبار وما جزءه اعتبارى لا يكون موجودا خارجيا والجواب انا نريد بالمجموع الكلّ من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية اى الكل ههنا عين الآحاد كما فى مجموع العشرة ولا شكّ ان الكلّ بهذا المعنى موجود ههنا الثالث ان اردت بالعلّة العلّة التامة قلم لا يجوز ان تكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا لا نم ذلك فى العلة التامة فانها مجموع امورٍ كل واحد منها مفتقر اليه ويكون كل واحد من تلك الامور متقدّما على المعلول ولا يلزم من تقدّم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها ليس متقدما بل هو نفس الماهية وان اردت بها اى بالعلّة الفاعل وحده فلم لا يجوز ان يكون جزءه قولك لانه علة لكلّ جزء فيكون علّة لنفسه ولعلّله قلنا ذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علّة او بعلّة اخرى والجواب ان المراد بالعلّة هو الفاعل المستقلّ بالفاعلية وهو فى مجموع كلّ جزء منه ممكن لا بدّ ان يكون فاعلا لكلّ من الاجزاء على معنى انه لا يستند شىء منها بالمفعولية الّا اليه او الى ما صدر عنه والا وقع بعض اجزائه بفاعل اخر لم يصدر عنه فاذا قطع النظر عنه اى عن الاخر لم يحصل الماهية المعلولة التى هى المجموع فلم يكن ذلك الفاعل فاعلا مستقلّا بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر فان قيل هذا الذى ذكرتموه منقوض بالمركب من الواجب والممكن فان مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك انه ممكن لاحتياجه الى جزئه الذى هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكلّ واحد من اجزائه وايضا لو كان فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكلّ جزء منه كذلك للزم فى مركب فى اجزائه ترتب زمانى كالسرير مثلا اما تقدّم المعلول على علته او تخلّف المعلول عن علته المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب ان وجد العلّة المستقلة للكل لزم الامر الثانى وان لم توجد لزم الامر الاول وكلاهما محال قلت الجواب عن

الاول وهو النقض انا فيدناه اى الكلّ بما كل جزء منه ممكن كما مر آنفا فاندفع النقض فان قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقلّ للكلّ يجب ان يكون فاعلا لكلّ جزء منه اذا كانت آحاده باسرها ممكنة وعن الثانى وهو المعارضة ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذى صورناه لا يمتنع انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقّف عليه التأثير اعنى العلّة التامة على انا نقول كيف يتاجه علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا علّة الكل يجب ان تكون علّة لكل جزء منه ان علّته اى علّة الجزء لا تكون خارجة عن علة الكل وبذلك الذى ذكرنا من المراد يتم مقصودنا وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات كلّها لا يجوز ان تكون جزءه اذ يلزم ح ان لا تكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهى اما نفسه وهو مح او ما هو داخل فيه فننقل الكلام اليه حتى ينتهى الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة فى تلك السلسلة فان علته اولى منه بان تكون علة لها فيلزم ترجح المرجوح هف ولك ان تتمسك فى ابطال علّية الجزء بهذا ابتداء ولا يلزم ما ذكرتم من احد الامرين اذ قد يكون علة كلّ من الاجزاء جزء علة الكل بحيث يكون الكل علّة الكل فعند وجود الجزء المتقدم توجد علته التامة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علته التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت العلّة المستقلة للكل عين العلّة المستقلة لكلّ واحد من اجزائه لزم ما ذكرتم ، المسلك الرابع وهو ممّا وُفّقنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة اى لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات فى الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل اى المجموع بحيث لا يشذّ عنه شيء من اجزائه الممكنة الى مُوجِد لكونه ممكنا

مركّبا من ممكنات مستقلّ فى الايجاد بان لا يستند وجود شىء من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة هى منه ايضا يكون ارتفاع الكل مرة اى بالكلية وذلك بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده اى وجود ذلك الموجد المستقلّ اذ ما لا يمنع جميعَ انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود لما عرفت من ان الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء اخر وهكذا فالموجد المستقلّ للكلّ يجب ان يكون بحيث يمتنع بسببه جميعُ هذه العدمات المنسوبة الى اجزائه والشىء الذى اذا فرض عدم جميع الاجزاء اى عدمُ اىّ واحد منها كان ذلك العدم ممتنعا نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شىء منهما ليس ممتنعا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج من جميع الممكنات واجبا وجوده فى حدّ ذاته اذ لا موجود فى الخارج سوى الممكن والواجب وهو المط فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات فى الممكن يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المط لا مطلوبا كانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجودات فى الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالا فيبطل نقيض المط فتظهر حقّيته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتس ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيسا اليها،

المسلك الخامس وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره اى ممكن وح فيلزم ان لا يوجد موجود اصلا ضرورةَ انحصار

الموجود فى الواجب والممكن امّا الاول وهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته لم يوجد ممكن فلانّ الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات بأسرها ممكنة ولا شكّ ان ارتفاع الجميع المركب من الممكنات فقط مرّة اى بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا لا بالذات وهو ظاهر لانه وآحاده برمّتها ممكنة ولا بالغير لما عرفت من ان الغير الذى يمتنع به رفع الجميع بالمرة لا بدّ ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه واما الثانى وهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته ولا لغيره لم يوجد موجود اصلا فلان ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كما تقدم من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوبه الذاتى واما ممكن مسبوق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع فى الاستغناء عن حديث الدور والتس وقربه منه مكشوف لا سترة به ؛ المسلك السادس ما اشار اليه بعض الفضلاء وتحريره ان الممكن لا يستقلّ بنفسه فى وجوده وهو ظاهر ولا فى ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشىء ما لم يوجَد لم يوجِد فلو انحصر الموجود فى الممكن لزم ان لا يوجد شىء اصلا لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجود ولا ايجاد اذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك واظهرها ؛ وقد ذكر ههنا اى فى مقام اثبات الصانع شبهات كثيرة اوردها الامام الرازى فى كتبه واجاب عنها لكن حاصلها عايد الى امر واحد وهو

ان يوخذ ههنا وفى كل مسئلة تراد مذهبان متقابلان فيردّد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ثم يُبطل كل واحد منهما بدليل الاخر ليلزم نفى القدر المشترك وحلّها اجمالا هو القدح فى دليل الطرف الضعيف من المذهبين او فى دليلهما ان امكن ولا استبعاد فى امكان القدح فى دليلهما معا اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ولنذكر منها اى من تلك الشبه مع اجوبتها عدّة

ليطلع بها على احوال نظايرها الاولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته او زايدا عليها اذ لا مجال لكونه جزءا منها والاول بط لان الوجود مشترك كما مرّ والماهية غير مشتركة والثانى ايضا بط والّا لكان وجوده معلول ماهيته لامتناع كونه معلول غيرها فتتقدم ماهيته عليه اى على وجوده بالوجود وهو مح كما سلف والجواب وجوده نفسه ويمنع الاشتراك فى الوجود الذى هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى الكون فى الاعيان اعنى مفهوم الوجود العارض للموجودات الخاصّة واما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك فيه وذلك كالماهية والتشخّص او وجوده غيره اى زايد عليه ومعلول لماهيته وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم ؛ الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب موجودا لكان اما مختارا او موجبا والاول بط لان العالم قديم بدليله والقديم لا يستند الى المختار والثانى بط والا لزم قدم الحادث اليومى او التسلسل وكلاهما مح فالجواب لا نم ان العالم قديم وقد مرّ ضعف دلايله ؛ الثالثة منها لو كان الواجب موجودا لكان اما عالما بالجزئيات او لا والاول بط والا لزم التغيّر فيه اى فى ذات الواجب تع لتغيّر المعلوم الجزئى من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام واخرى بعدمه والعلم لا بد فيه من ان يطابق معلومه فيتغير ايضا بحسبه فلا يكون الواجب على هذا التقدير واجبا بل حادثا لان محلّ الحوادث حادث والثانى بط لانا نعلم بالبديهة ان هذه الافعال المتقنة المشاهدة فى الجزئيات لا تستند الى عدم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات والتغير اللازم فى العلم انما هو فى الاضافات لا فى الذات اى لا فى صفاته الحقيقية فان علمه تع صفة حقيقية قايمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلّها فاذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها واضافاته اليها فيكون تغيرا فى امور اعتبارية لا فى صفات حقيقية وانه جايز فى الواجب كما سياتى ؛ ولنقتصر على هذا القدر فان هذا منشاء الشبهات التى طوّل بها الكتب وعدّ ذلك التطويل

تبحّرا في العلوم وتوسعا في التحقيق والتدقيق وعليك بعد الاهتداء اليه بما نبهناك به من الضابطة والامثلة ان توفّر امثالة الاباعر جمع بعير، خاتمة للمقصد الاول لما ثبت ان الصانع تعالى واجب وجوده وممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلى ابدى ولا حاجة الى جعله مسئلةً براسها قال الامام الرازى في الاربعين كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته وان العدم على الواجب ممتنع لزم كونه تع ازليا ابديا فلا حاجة الى جعله مسئلة على حدة لكن المتكلمين لمّا لم يسلكوا تلك الطريقةَ بل اثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجود سواها احتاجوا في ذلك الى وجوه أُخر فقالوا مثلا لو لم يكن ازليا لكان محدَثا محتاجا الى محدِث اخر وتسلسل ولو لم يكن باقيا دايما لكان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو بط واما بفاعل وهو ايضا مح لان العدم نفى محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان ضدّ وانه مستحيل لان القديم اقوى فاندفاع الضدّ به أَوْلى من انعدامه بالضدّ واما بزوال شرط وهو ممتنع لان المحدَث لا يكون شرطا للقديم وان فرض له شرط قديم نقلنا الكلامَ اليه ولزم التسـ ولما بطل الاقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع والمص صرح باول كلامه ثم اشار الى اخِره بقوله والمتكلمون انما احتجوا بوجوه اخر عليه اى على كون الصانع ازليا ابديا قبل اثبات ذلك اى اثبات كونه واجبا وعنه اى عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجبا غِنًى فلا نطول به الكتاب كما طول الامام به كتابه على ما اشرنا اليه، المقصد الثانى في ان ذاته تع مخالفة لسائر الذوات اليه ذهب نُفاة الاحوال قالوا والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زايد عليه وهذا مذهب الشيخ الاشعرى وابى الحسين البصرى فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هى بالذات وليس بين الحقايق اشتراك الّا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا فهو منزه عن المثل اى المُشارِك في تمام الماهية والندّ

الذى هو المثل المُناوى تعالى عن ذلك علوّا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته مماثلة لسائر الذوات فى الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة اى الواجبية والحييّة والعالمية والقادرية التامتين هذا عند ابى على الجبائى واما عند أبى هاشم فانه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هى الموجبة لهذه الاربعة يسمّيها بالالهية قالوا ولا يرد علينا قوله تع ليس كمثله شىء لان المماثلة المنفية ههنا هى المشاركة فى اخصّ صفات النفس دون المشاركة فى الذات والحقيقة فان قيل المذكور فى الموقف الثانى الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما فى المحصل والاربعين اجيب بان الوجود عند مثبتى الاحوال مشترك بين الموجودات كلّها فلا يتصوّر كونه مميزا فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية فيرجع التميز بالحقيقة الى القيد فيندفع المنافاة بين الكلامين لنا فى اثبات المذهب الحق أنه تع لو شاركه غيره فى الذات والحقيقة لخالفه بالتعيّن ضرورة الاثنينية فان المتشاركين فى تمام الماهية لا بد ان يتخالفا بتعين وتشخّص حتى يمتاز به هويتهما ويتعددا و لا شك ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب فى هوية كل واحد منهما وهو ينافى الوجوب الذاتى كما تقدم واحتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره بما مرّ فى اشتراك الوجود من الوجوه وتقريرها هنا ان الذات ينقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه وايضا فنحن نجزم به اى بالذات مع التردد فى الخصوصيات من الواجب والجواهر والاعراض على قياس ما مرّ فى الوجود وايضا فقولنا المعلوم اما ذات او صفة حصر عقلىّ فلولا أن المفهوم من الذات شىء واحد لم يكن كذلك والجواب أن المشترك مفهوم الذات اعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه أو ما يقوم بنفسه وانه اى مفهوم الذات على الوجهين امر عارض على الذوات المخصوصة المتخالفة بالحقايق على ان مآل قولهم

الى ان الاشياء متساوية فى تمام الماهية مع اختلافها فى اللوازم وهو غير معقول ومآل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن وهذا الغلط منشاؤه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذى يسمّى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعنى الذى يسمّى ذات الموضوع وقد ثبت فى غير هذا الفنّ أن العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها وقد يكون عارضا لها فمن ابن ثبت التماثل والاتحاد فى الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان وهذه المغلطة اى اشتباه العارض بالمعروض منشاء لكثير من الشبه فى مواضع عديدة فاذا نُبّهت له اى لهذا المنشاء وُقِفْتَ على حاله وكنت ذا قلب شَيْحان اى يقظان غَيورٍ على حُرَمه التى هى بنات فكره انحلّت عليك تلك الشبه وقدرتَ على ان تُغالِط غيرك وامنت من ان تغالَط انت منها اى من تلك الشبه قولهم الوجود مشترك اذ يجزم به ونتردد فى الخصوصيات فنقول المجزوم به هو مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود لجواز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقايق افراده المتخالفة فلا يكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا مجزوما به والنزاع انما وقع فيه لا فى مفهوم عارض لحقيقته ومنها قولهم الوجود زايد اذ نعقل الوجود دون الماهية كما فى الواجب مثلا وبالعكس اى نعقل الماهية دون الوجود كما فى المثلث ولا يكون الوجود عينا ولا داخلا قلنا فيه ما تقدم من ان الزايد مفهومه لا حقيقته ومنها الوحدة عدمية والّا تسلسل قلنا اللازم من دليلكم على تقدير صحته ان يكون مفهوم الوحدة عدميّا لا وجوديا اذ ح يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى ما لا نهاية لها ولا يلزم هذا التسلسل فيما صدق عليه فانه يختلف فبعضه وجودى وبعضه عدمى وبعضه زايد وبعضه نفس الماهية كما مرّت اليه الاشارة فى مباحث الوحدة ومنها الصفات زايدة على الذات والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة ومن الصفات الاخر شيا واحدا هو عين

الذات ولا شبهة فى استحالته قلنا يكون ما صدقا اى ما صدق عليه العلم والقدرة امرا واحدا واما المفهوم فلا يكون واحدا بل لكلّ منهما مفهوم على حدة وامثال ذلك اكثر من ان تحصى فلنكتف بما ذكرنا اذ لا يخفى عليك حالها • تنبيه نقل من الحكماء انهم قالوا ذاته تع وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبى وهو عدم عروضه للغير فان وجود الممكنات مُقارِن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك وفى هذه العبارة نوع قصور والاظهر ان يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبى هو ان وجوده ليس زايدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زايد على ماهيتها او يقال ذاته وجوده المساوى لسائر الوجودات بناء على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات فانها عارضة لماهيتها وهذا بطلانه ظاهر امّا على المعنى الاول فلانه يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب امرا مخالطا لجميع الممكنات حتى القاذورات ولا يخفى استحالته وامّا على المعنى الثانى فلانه يلزم منه التساوى فى الصفات اللازمة قال المص ولم يتحقق عندى هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابى وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذى هو الكون فى الاعيان زايد على ماهيته تع بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث هل هو زايد عارض لماهيته او ليس بزايد • المقصد الثالث فى ان وجوده نفس ماهيته كما هو مذهب الشيخ وابى الحسين والحكماء او زايد عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين وانه مساوٍ لوجود الممكنات او مخالف وقد تقدم فى الامور العامة ما فيه كفاية ولا معنى للاعادة • المرصد الثانى فى تنزيهه وهى الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة المقصد الاوّل انه تع ليس فى جهة من الجهات ولا فى مكان من الامكنة وخالف فيه المشبّهة وخصّصوه بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى كونه

فى الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه
ههنا او هناك قال وهو مماسّ للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه
الحركة والانتقال وتبدّل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يَاءطّ من
تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وقالوا انه يفضُل على
العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمُضَر وكَهْمَس واحمد
الهُجَيْمى ان المخلصين من العباد المؤمنين يعانقونه فى الدنيا والاخرة
ومنهم من قال هو مُحاذٍ للعرش غير مماسّ له فقيل بعده عنه بمسافة
متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه فى الجهة
ككون الاجسام فى الجهة والمنازعة مع هذا القايل راجعة الى اللفظ دون
المعنى والاطلاق اللفظى متوقف على ورود الشرع به لنا فى اثبات هذا
المط وجوه الاول لو كان الرب تع فى مكان او فى جهة لزم قدم المكان
او الجهة وقد برهنّا ان لا قديم سوى الله تع وعليه الاتفاق من
المتخاصمَيْن الثانى المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده
بدونه والمكان مستغنٍ عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب
ووجوب المكان وكلاهما بط الثالث لو كان فى مكان فاما ان يكون فى
بعض الاحياز او فى جميعها وكلاهما بط اما الاول فلتساوى الاحياز فى
انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه ولتساوى
نسبته اى نسبة ذات الواجب اليها وح فيكون اختصاصه ببعضها دون
بعض اخر منها ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك مخصص من خارج
او يلزم الاحتياج اى احتياج الواجب فى تحيزه الذى لا ينفكّ ذاته
عنه الى الغير ان كان هناك مخصص خارجى واما الثانى وهو ان يكون فى
جميع الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول
بالاجسام وانه اى تداخل المتحيزين مطلقا ممتنع بالضرورة وايضا فيلزم
على التقدير الثانى مخالطته لقاذورات العالم تعالى عن ذلك علوّا كبيرا

الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب تع عرضا واذا كان جوهرا فاما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم وكلاهما بطـ اما الاول فلانه يكون ح جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما الثانى فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مرّ انه اى التركيب ينافى الوجوب الذاتى وايضا فقد بيّنّا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربّما يقال فى ابطال الثانى لو كان الواجب جسما لقام بكل جزء منه علم وقدرة وحيوة مغايرة لما قام بالجزء الاخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلّين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلّا بكلّ واحدة من صفات الكمال فيلزم تعدد الالهة وهذا المستدل يلتزم ان الانسان الواحد علماء قادرون احياء كيلا ينتقض دليله بالانسان الواحد بجريانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدّا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكرتم من المحذور وربما يقال فى نفى المكان عنه تع لو كان متحيزا لكان متساويا لسائر المتحيزات فى الماهية فيلزم ح اما قدم الاجسام او حدوثه لان المتماثلات تتوافق فى الاحكام وهو اى هذا الاستدلال بناء على تماثل الاجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الاجسام فى التحيّز ولا بد من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب فى ذاته وقد علمت فى صدر الكتاب ما فيه وهو ان الاشتراك والتساوى فى العوارض لا يستلزم التركيب احتجّ الخصم على اثبات الجهة والمكان بوجوه خمسة الاول ضرورة العقل اى بديهته تجزم بان كل موجود فهو متحيز او حال فيه فيكون مختصّا بجهة ومكان اما اصالة او تبعا والجواب منع الضرورة العقلية وانما ذلك حكم الوهم بضرورته وانه غير مقبول فيما ليس بمحسوس وربما يستعان فى تصوّره اى تصوّر موجود لا حيز له اصلا بالانسان الكلى المشترك بين افراده وعلمنا به فانهما موجودان وليسا بمتحيزين قطعا اما الاول فلانه لو كان متحيزا او حالا فيه لاختصّ بمقدار

معيّن ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متباينة المقادير والاوضاع فلا يكون مشتركا بينها واما الثانى فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين والا لم يكن علما بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك لا بد ان يكون له اعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متباينة وابعاد متفاوتة ولا شك فى انه من حيث هو كذلك يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم اذا لم توخذ تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولا شك انها فى الانسان الكلى ماخوذة كذلك وانما قال وربما يستعان فى تصوّره ولم يقل وربما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلى الطبيعى ووجود العلم به فى الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف الثانى ان كل موجودين اما ان يتّصلا او ينفصلا فهو اى الواجب تع إن كان متّصلا بالعالم فهو متحيز وان كان منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز الاول اى من الاحكام الوهمية وقد عرفت ان احكامه لا تقبل فى غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالاوليات فيحسب انها منها الثالث انه اما داخل العالم او خارج العالم او لا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول وعما يقتضيه بديهة العقل والاولان فيهما المط وهو انه متحيز فى جهة والجواب انه لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول الرابع الموجود ينقسم الى قايم بنفسه وقايم بغيره والقايم بنفسه هو المتحيز بالذات والقايم بغيره هو المتحيز تبعا وهو اى الواجب تع قايم بنفسه فيكون متحيزا بذاته والجواب منع التفسيرين فان القايم بنفسه هو المستغنى عن محلّ يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته والقايم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحلّ ولا يلزم منه كونه متحيزا تبعا وقد يقال فى تقريره اى فى تقرير الوجه الرابع اجمعنا على ان له تع صفات قايمة بذاته ومعنى القيام هو التحيز تبعا فيكون متحيزا اصالة ويجاب بان

القيام هو الاختصاص الناعت كما مرّ الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسّم من الايات والاحاديث نحو قوله تع الرحمن على العرش استوى وجاء ربّك والملك صفا صفا فان استكبروا فالذين عند ربّك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الّا ان يأتيهم الله فى ظُلَل من الغمام اءمنتم من فى السماء ان يخسف بكم الارض ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحديث النزول وهو انه تع ينزل الى سماء الدنيا فى كل ليلة وفى رواية فى كل ليلة جمعة فيقول هل من تايب فاتوبَ اليه وهل من مستغفر فاغفر له وقوله عم للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فقرّر ولم ينكر وقال انها مؤمنة فالسؤال والتقرير المذكوران يشعران بالجهة والمكان والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالّة على نفى المكان والجهة كيف ومهما تعارض الدليلان وجب العمل بهما ما امكن فيأوّل الظاهر اما اجمالا فيفوض تفصيله الى الله كما هو راى من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روى عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو راى طايفة فتقول ان الاستواء الاستيلاء نحو قوله قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مُهرَاقِ والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان قريب من المَلِك وجاء ربّك اى امره واليه يصعد الكلم الطيب اى يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن فى السماء اى حكمه وسلطانه او ملك من ملايكته موكل بالعذاب للمستحقين وعليه تفسير سائر الايات والاحاديث فالعروج اليه هو العروج الى موضع يُتقرب اليه بالطاعة فيه واتيانه فى ظلل اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول بالطاعة والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم

الشان وعلوّ الرتبة على سبيل التمثيل وخصّ بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال باين استكشاف عما ظن انها معتقدة له من الوثنية فى الالهية فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها على انها ارادت كونه خالق السماء فحكم بايمانها الى غير ذلك من التأويلات التى ذكرها العلماء فى هذه الايات والاحاديث ونظايرها فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها ° المقصد الثانى فى انه تع ليس بجسم وهو مذهب اهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه تع جسم ثم اختلفوا فالكرامية اى بعضهم قالوا هو جسم اى موجود وقوم اخرون منهم قالوا هو جسم اى قايم بنفسه فلا نزاع معهم على التفسيرين الّا فى التسمية اى فى اطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسّمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل هو مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره وقيل هو نور يتلألاء كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم اى من المجسمة من يبالغ ويقول انه على صورة انسان فقيل شابّ أمردُ جعدٌ قططٌ اى شديد الجعودة وقيل هو شيخ أشمطُ الراس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين علوّا كبيرا والمعتمد فى بطلانه انه لو كان جسما لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه فى المقصد الاول وايضا يلزم تركيبه وحدوثه لان كل جسم كذلك وايضا لو كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدّان او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجّح اذ لم يكن هناك مرجح من خارج وذلك لاستواء نسبة ذاته تع الى تلك الصفات كلها او الاحتياج اى احتياج ذاته فى الاتصاف بذلك البعض الى غيره وايضا فيكون متناهيا على تقدير كونه جسما فيتخصص لا محالة بمقدار معيّن وشكل مخصوص اختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون بمخصص خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم ح الحاجة الى الغير فى الاتصاف بذلك

الشكل والمقدار وحجتهم ما تقدم من ان كل موجود فهو اما متحيز او حال في المتحيز كما تشهد به البداهة والثاني مما لا يتصور في حقه تع والاول هو الجسم وايضا كل قايم بنفسه جسم وايضا الايات والاحاديث دالة على كونه جسما والجواب الجواب ؛ المقصد الثالث في انه تع ليس جوهرا ولا عرضا اما الجوهر فنقول انه مسلوب عنه تع اما عند المتكلمين فلانه المتحيز بالذات وقد ابطلناه واما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهرا عندهم ايضا واما العرض فلاحتياجه في وجوده الى محلّه والواجب تع مستغني عن جميع ما عداه ؛ المقصد الرابع في انه ليس في زمان اى ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الّا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الّا في مكان هذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافا وان كان مذهب المجسّمة يُجَرُّ اليه كما جُرّ الى الجهة والمكان اما عند الحكماء فلان الزمان عندهم مقدار حركة المحدّد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه ان التغير التدريجي زماني بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الّا فيه والتغير الدفعي متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلّق له بالزمان قطعا نعم وجوده تع مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زماني او آني اى واقع في احدهما فلا واما عندنا فلانه اى الزمان متجدد يقدّر به متجدد آخر فلا يتصور في القديم فاىّ تفسير فسر الزمان به امتنع ثبوته لله تع ؛ تنبيه على ما يتضمنه هذا الاصل الذي مهّدناه آنفا يعلم مما ذكرنا أنّا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأينا او الذاتي كما هو رأى الحكيم فتقدُّم الباري سبحانه عليه لكونه موجدا ايّاه ليس

تقدّما زمانيا والا لزم كونه تع واقعا فى الزمان بل هو تقدّمٌ ذاتى عندهم وقسم سادس عندنا كتقدّم بعض اجزاء الزمان على بعضها ويعلم ايضا ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده فى زمانين والا كان تع زمانيا بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمانٌ والا لم يتّصف به البارى تع وانّه اى ما ذكرناه من انه تع ليس زمانيا يبسط العذر فى ورود ما ورد من الكلام الازلى بصيغة الماضى ولو فى الامور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال كقوله تع انا ارسلنا نوحا وذلك اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلى الى جميع الازمنة على السويّة الّا ان حكمته تع اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضى وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسّك به المعتزلة فى حدوث القران من انه لو كان قديما لزم الكذب فى امثال ما ذُكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل وههنا اسرار اخر لا أبُوح بها ثقةً بفطْنتك منها انّا اذا قلنا كان الله موجودا فى الازل وسيكون موجودا فى الابد وهو موجود فى الآن لم نُرِدْ به ان وجوده واقع فى تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلّق الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجودُ مجرّداتٍ عقلية لم تكن أيضا زمانية ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماضٍ وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغيير فى علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان ؛ المقصد الخامس فى انه تع لا يتّحد بغيره لما علمت فيما تقدم اى فى الموقف الثانى من امتناع اتّحاد الاثنين مطلقا وفى انه سبحانه لا يجوز ان يحلّ فى غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفى الوجوب الذاتى وايضا لو استغنى عن المحلّ لذاته لم يحلّ فيه اذ لا بد فى الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغنىّ بالذات ما يحوجه الى المحلّ لان ما بالذات لا يزول بالغير والا احتاج اليه اى الى

المحلّ لذاته فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما ولزم ح مع حاجة الواجب قدم المحلّ فيلزم المُحالان معا وايضا اذا حلّ فى شيء فان المحلّ ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركيبه واحتياجه الى اجزائه وهو بط والّا اى وان لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد كان الواجب احقر الاشياء لحلوله فيه وايضا فلو حلّ فى جسم فذاته قابلة للحلول فى الجسم والاجسام متساوية فى القبول لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما التخصص ببعض الاجسام دون بعض للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله فى البقّة والنواة وانه ضرورى البطلان والخصم معترف به وربما يحتج عليه بان معنى حلوله فى الغير كون تحيزه تبعا لتحيز المحلّ فيلزم كونه متحيزا فى جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه لان الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية فى التحيز كيف وانه ينتقض بصفاته تع فانها قايمة بذاته فلا تحيز هناك ؛ تنبيه كما لا يحل ذاته فى غيره لا تحل صفته فى غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذات لا مطلقا بل الاجسام واعلم ان المخالف فى هذين الاصلين يعنى عدم الاتحاد وعدم الحلول طوايف ثلث الاولى النصارى ولما كان كلامهم مخبّطا ولذلك اختلف فى نقله اشار الى ما يفى بالمقصود فقال وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله تع بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه كل ذلك اما ببدنه اى ببدن عيسى او بنفسه فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وح فاما ان يقال اعطاه الله تع قدرة على الخلق والايجاد او لا ولكن خصّه الله تع بالمعجزات وسمّاه ابنا تشريفا واكراما كما سمّى ابرهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالستة الاولى باطلة لما بيّنّا من امتناع الاتحاد والحلول والسابع بط لما سنبيّنه ان لا مؤثر

فى الوجود الا الله وهذا كلام اجمالى واما تفصيل مذهبهم فسنذكره فى خاتمة الكتاب كان فى عزيمته ان يشير هناك الى جميع الملل والنحل اشارة خفيفة لكنه بعد اتمام الكتاب راى الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية خوفا من الاملال الطايفة الثانية النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحانى بالجسمانى لا ينكر ففى طرف الشرّ كالشياطين فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلّمه الشرّ ويكلّمه بلسانه وفى طرف الخير كالملايكة فان جبرئيل كان يظهر بصورة دحية الكلبى والاعرابى فلا يمتنع ح ان يظهر الله فى صورة بعض الكاملين وأولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الائمة من تلك العترة ولم يتحاشوا عن اطلاق الالهية على ائمتهم وهذه ضلالة بيّنة الطايفة الثالثة بعض المتصوّفة وكلامهم مخبّط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه فى قول النصارى والكل بط سوى انه تع خصّ اولياءه بخوارق عادات كرامة لهم ورايت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس فى دار الوجود غيره ديّار وهذا العذر اشدّ قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التى لا يجترى على القول بها عاقل ولا مميّز له ادنى تمييز ، المقصد السادس فى انه تع يمتنع ان يقوم بذاته حادث ولا بد اولا اى قبل الشروع فى الحجاج من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفى والاثبات من الجانبين على شىء واحد فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له ويتجدد ويقال له متجدد ولا يقال له حادث فثلثة اقسام الاول الاحوال ولم يجوّز تجددها فى ذاته تع الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال يتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات هكذا ذكره الآمدى فى ابكار

الافكار وقال الامام الرازى فى نهاية العقول اختلفت المعتزلة فى تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فاثبت تجدد العالميات فى ذاته تع الثانى الاضافات اى النسب ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء حتى يقال انه تع موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه الثالث السلوب فما نسب الى ما يستحيل اتصاف البارى تع به امتنع تجدده كما فى قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فانّ هذه سلوب يمتنع تجددها والّا جاز اى جاز تجدده فانه تع موجود مع كل حادث ويزول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن اذا عرفت هذا الذى ذكرناه فقد اختلف فى كونه محل الحوادث اى الامور الموجودة بعد عدمها فمنعه الجمهور من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم وقال المجوس كل حادث هو من صفات الكمال قايم به اى يجوز ان يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا وقال الكرامية يجوز ان يقوم الحادث لا مطلقا بل كل حادث يحتاج البارى اليه فى الايجاد اى فى ايجاده للخلق ثم اختلفوا فى ذلك الحادث فقيل هى الارادة وقيل هو قوله كن فخلق هذا القول او الارادة فى ذاته تع مستند الى القدرة القديمة واما خلق باقى المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين واتفقوا على انه اى الحادث القايم بذاته يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى محدثا لا حادثا فرقا بينهما لنا فى اثبات هذا المدعى وجوه ثلثة الاول لو جاز قيام الحادث بذاته تع لجاز ازلا واللازم بط امّا الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات فى حدّ نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى ولما لم

يكن لنا حاجة الى هذا لم نتعرض له وايضا فيكون القابلية على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا طارية على الذات فتكون صفة زايدة عليها عارضة لها وح فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذلك والا فهناك قابلية ثالثة ويلزم التسلسل في القابليات المحصورة بين حاصرين وذلك مح واذا كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم القابلية بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهى اى ازلية القابلية تقتضى جواز اتصاف الذات به اى بالحادث ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به اى بالمقبول واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضى قابلا ومقبولا وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هذا خلف الثانى من تلك الوجوه صفاته تع صفات كمال فخلوه عنها نقص والنقص عليه مح اجماعا فلا يكون شىء من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه قبل حدوثه الثالث منها انه تع لا يتأثر عن غيره ولو قام به حادث لكان ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به ويمكن الجواب عن الوجه الاول بان اللازم مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو ازلية الصحة اى ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة والمح هو صحة الازلية اى صحة ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية ولا تستلزمه كما في الحوادث اليومية على ما مرّ تحقيقه فاين احدهما من الاخر وايضا ما ذكرتموه منقوض اذ لو لزم وصح لزم مثله في وجود العالم وايجاده فانه تع موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم فيصح في الازل وجوده قطعا فيصح ان يكون العالم ازليا وهو مح فلو لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم لا يقال القابلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول دون الفاعلية فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول لانا نقول الكلام فى قابلية

الفعل والتاثير فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لا فى الفاعلية الحاصلة بالفعل ويمكن الجواب عن الوجه الثانى بان يقال لم لا يجوز ان يكون ثمه صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن بقاؤها واجتماعها وكل لاحق منها مشروط بالسابق على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء فلا ينتقل ح عن الكمال الممكن له الا الى كمال اخر يعاقبه ولا يلزم التخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة واما التخلو عن كل واحد منها فاما لامتناع بقائه ولا نم امتناع التخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه انما الممتنع هو التخلو عن كل كمال ممكن بقاؤه واما لانه لو لم يَخْلُ عنه لم يمكن حصول غيره فلزم ح فقد كمالات غير متناهية فكان فقده اى فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات الا ان هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على راى المتكلم كما يشير اليه المص ويمكن الجواب عن الوجه الثالث وهو انك ان اردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم تكن فهو اول المسئلة اذ لا معنى لقيام الحادث بذاته تع سوى هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة على المط وان اردت ان هذه الصفة الحادثة تحصل فى ذاته من فاعل غيره فممنوع ان ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به لجواز ان يكون حصوله فى ذاته مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب لما ذكرنا من الترتب والتلاحق واما على سبيل الاختيار فكما اوجد سائر المحدثات فى اوقات مخصوصة يوجد الحادث فى ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهذا الاستدلال يبتنى على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة ضدا الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا يخلو عن الشىء وعن ضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

والثلث الأوّل من هذه المقدمات مشكلة اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها والرابعة اذا تمّت تمّ الدليل الثانى واندفع عنه حديث تلاحق الصفات احتج الخصم بوجوه ثلثة الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا تتصور هذه الامور الا بوجود المخاطَب والمسموع والمبصر وهى حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القايمة بذاته تع قلنا الحادث تعلّقه اى تعلّق ما ذكر من الصفات وانه اى ذلك التعلق اضافة من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها اذ الكلام عندنا معنى نفسى قديم قايم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطَب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة الثانى المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادثَ او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزءا للمؤثر فى الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به قلنا المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة القديمة وهى مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصحة الثالث انه تع صار خالقا للعالم بعد ان لم يكن وصار عالما بانه وُجد بعد أن كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم قلنا التغير فى الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها قال الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا فيه اى فى قيام الصفة الحادثة بذاته تع وان انكروه باللسان فان الجبائيّة قالوا بارادة وكراهة حادثتين لا فى محلّ لكن المريدية والكارهية حادثتان فى ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين البصرى يُثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القايم بذاته او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة اثبتوا الاضافات اى قالوا بوجودها فى الخارج

مع عروض المعيّة والقبليّة المتجددتين بذاته تع كما مرّ فقد ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث بذاته والجواب ان التغير فى الاضافات وهو جايز كما تقدم فى تحرير محل النزاع فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم ينتهى او يرتفع وكذا مراد ابى الحسين والجبائى هو ان تعلق العلم والمريدية والكارهية يتجدد او نقول هؤلاء ذهبوا الى تجدد الاحوال فى ذاته كما نبهت عليه والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالزام بالمعيّة والقبليّة ونظايرهما فانها اضافات لا وجود لها تنبيه على ضابط ينتفع به فى دفع ما تمسّك به الخصم الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالسواد والبياض والحيوة والوجود وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافة محضة كالمعية والقبلية وفى عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تع التغير فى القسم الاول مطلقا ويجوز فى القسم الثالث مطلقا واما فى القسم الثانى فانه لا يجوز التغير فى نفسه ويجوز فى تعلقه،

المقصد السابع اتفق العقلاء على انه تع لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحسّ الظاهر او الباطن كالطعم واللون والرايحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وساير الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظايرها فان كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافى للوجوب الذاتى

واما اللذة العقلية فنفاها المليّون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم فمن ادرك كمالا فى ذاته التذّ به وذلك ضرورى يشهد به الوجدان

ثم ان كماله تع اجلّ الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجلّ مبتهج هو المبداء الاول لذاته تع

والجواب لا نم ان اللذة نفس الادراك كما مرّ واذا كان سببا للذة فقد لا يكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفى لوجود المسبّب دون وجود القابل وان سُلّم قبول ذاته لها فلم قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا ولو قُدّم هذا السؤال

الثالث على الثانى لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذى فطنة سليمة . المرصد الثالث فى توحيده تع افرده عن سائر التنزيهات اهتماما بشانه وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود آلهين اما الحكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته وذلك لوجهين الاول لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بالتعيّن لامتناع الاثنينية مع التشارك فى تمام الماهية بدون الامتياز بالتعيّن الداخل فى هوية كل من ذينك المتشاركين فيلزم تركيبهما اى تركيب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعيّن المميّز وانه مح اذ يلزم ان لا يكون شيء منهما واجبا والمقدّر خلافه وهو اى هذا الوجه مبنى على ان الوجوب وجودى اذ ح يكون نفس الماهية فان صح لهم ذلك تم الدَسْتُ وهو فارسى معرّب بمعنى اليد يطلق على التمكن فى المناصب والصدارة اى تمّ استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذى راموه ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية ولا منع كون التعيّن امرا ثبوتيا كيلا يلزم التركيب ح وانما لم يمكن منعهما اذ قد فرغنا عنهما اى عن هاتين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم الثانى من الوجهين الوجوب الذى هو نفس ماهية الواجب هو المقتضى للتعين الذى ينضم اليه فيمتنع التعدد ح فى الواجب اما الاول وهو ان الوجوب هو المقتضى للتعين فان لولاه فاما ان يستلزم ويقتضى التعينُ الوجوبَ فيلزم تأخّره اى تأخّر الوجوب عن التعين ضرورة تأخّر المعلول عن علته ويلزم الدور لان الوجوب الذاتى الذى هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عداه علة له او لا يستلزم ولا يقتضى شيء منهما الاخرَ فيجوز ح الانفكاك بينهما لاستحالة ان يكون هناك امر ثالث مقتضٍ لهما معا حتى يتلازما لاجله فيجوز الوجوب بلا تعين وانه مح اذ يستحيل ان يوجد شيء بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب فلا يكون

ذلك التعين الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب وهو ايضا بناء على ان كون الوجوب امرا ثبوتيا لتحقق كونه نفس الماهية واما الثانى وهو ان الوجوب اذا كان هو المقتضى للتعين امتنع التعدد فلما علمت ان الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها فى شخص واحد ولذلك لم يتعرض له واما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود آلهين مستجمعين لشرايط الالهية لوجهين الاول ان لو وجد آلهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضى للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان لان الامتناع والوجوب يحيلان المقدورية فيستوى النسبة بين كل مقدور وبينهما فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وهو بط لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح فلو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثانى من الوجهين اذا اراد احدهما شيا فاما ان يمكن من الاخر ارادة ضده او تمتنع وكلاهما مح اما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه مح فيلزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين واما لاوقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل واحد منهما هو حصول مراد الاخر لا قادريته عليه فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا هف وايضا فاذا فرض ما ذكرناه فى ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المح وهو ارتفاعهما معا واما وقوع احدهما دون الاخر فالذى لا يقع مراده لا يكون قادرا كاملا فلا يكون آلها واما الثانى وهو ان يمتنع ارادة الاخر ضده فلان ذلك الشيء الذى امتنع تعلق ارادة الاخر به هو لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الآلهين وارادته به فالذى امتنع تعلق قدرته وارادته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الاخر وارادته به فيكون هذا عاجزا

فلا يكون آلّها هف لانه خلاف المقدّر وقد مرّ انه يمكن اثبات الوحدانية بالدلايل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد واعلم انه لا مخالف في هذه المسئلة الّا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود آلهين واجبى الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الآله بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملايكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصّلا بها الى ما هو آلّه حقيقة واما الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيّرا وشريرا بالضرورة فلكل واحد منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الآله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حيّ قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو أهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيّرا وشريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا اللهم الا ان يراد بالخيّر من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللغة فلا يجتمعان ح في واحد لكنه غير ما لزم مما ذكر بل اللازم منه هذا المعنى الذى اشرنا اليه فلا يفيد ابطاله اى ابطال ما ليس بلازم ثم بعد هذا المنع والتنزل عنه يقال لهم الخيّر ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز عن بعض الممكنات فلا يصح آلّها كما ذكرتم فتعارض خطابتهم بخطابة احسن من ذلك مآلا واكثر اقناعا • المرصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ثمانية الاول في اثبات الصفات لله تع على وجه عام لا يختص بصفة دون اخرى ذهبت الاشاعرة ومن تأسّى بهم الى ان له تع صفات موجودة قديمة زايدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد

بارادة وعلى هذا القياس فهو سميع بسمع بصير ببصر حىّ بحيوة وذهبت الفلاسفة والشيعة الى نفيها اى نفى الصفات الزايدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات مع خلاف الشيعة فى اطلاق الاسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق عليه شيا ومنهم من لم يجوّز خلوّه عنها والمعتزلة لهم فى الصفات تفصيل يأتى فى كل مسئلة مسئلة من مباحثها احتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلثة الاول ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغايب على الشاهد فان العلة والحدّ والشرط لا يختلف غايبا وشاهدا ولا شك ان علة كون الشىء عالما فى الشاهد هى العلم فكذا فى الغايب وحدّ العالم ههنا من قام به العلم فكذا حدّه هناك وشرط صدق المشتقّ على واحد منّا ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقِسْ على هذا سائر الصفات وقد عرفت ضعفه فى المرصد الاخير من الموقف الاول كيف والخصم اى القايس كما وقع فى كلام الآمدى قايل ومعترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغايبا فان القدرة فى الشاهد لا يتصور فيها الايجاد بخلافها فى الغايب والارادة فيه لا تخصّص بخلاف ارادة الغايب وكذا الحال فى باقى الصفات فاذًا ما وجد فى احدهما لم يوجد فى الاخر فلا يصح القياس كيف وقد يمنع ثبوتها اى ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظايرها فى الشاهد بل الثابت فيه بيقين هو العالمية والقادرية والمريدية لا ما هى مشتقّة منها فيضمحل القياس بالكلية الوجهُ الثانى لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة الاخبار الله الواجب او العالم او القادر او الحى الى سائر الصفات بمثابة حمل الشىء على نفسه واللازم بط لان حمل هذه الصفات يفيد فايدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونها نفسا ولا مجال للجزئيّة قطعا تعيّن الزيادة على الذات وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم اعنى مفهوم العالم والقادر ونظايرهما على مفهوم الذات ولا نزاع فى ذلك

واما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيده هذا الدليل نعم لو تصوّرا اى مفهوم الوصف والذات معا بحقيقتيهما وامكن حمل احدهما اى الوصف على الذات دون حمل الاخر اى الذات عليها حصل المط وهو زيادة الوصف على الذات ولكن انّى ذلك التصور الواصل الى كنه حقيقتيهما الوجهُ الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرةُ ايضا نفس الذات كما زعموه لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة امرا واحدا وانه ضرورى البطلان وكذا الحال فى باقى الصفات التى ادّعى انها عين الذات وهذا الوجه من النمط الاول اى الوجه السابق عليه والايراد هو الايراد يعنى انه يدل على تغاير مفهومَى العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتيهما ومغايرتهما لها والمتنازَع فيه هو الثانى دون الاول ومنشاء هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن ان يصدّق به كما فى سائر القضايا المخيلة التى يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متّحدان حقيقة كما تخيّلته بل معناه ان ذاته تع يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفه معا مثلا ذاتك ليست كافية فى انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج فى ذلك الى صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تع فانه لا يحتاج فى انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال فى القدرة فان ذاته تع موثّرة بذاتها لا بصفة زايدة عليها كما فى ذاتنا فهى بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة فى الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعُه اذا حُقّق الى نفى الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها عن الذات وحدها احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زايدة

على ذاته لكان هو فاعلاً لتلك الصفة لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلاً لها ايضا لقيامها بذاته وقد تقدم ابطاله والجواب لا نم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة والشيعة بوجوه ثلثة الاول ما مرّ من ان اثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى والجواب ما مرّ ايضا من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات واحدة وصفات قدماء الثاني عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا يعنى نفاة الاحوال ليست امرا وراء قيام العلم به فيُحْكَمَ بالنصب على جواب النفى عليها بانها واجبة والحاصل ان العلم صفة قايمة بذاته تع وليس هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بانها واجبة فلا تكون محتاجة معللة بالعلم وان سُلّم ثبوت العالمية فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلوّ الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا بهذا المعنى اعنى صفة العلم فانه نفس المتنازَع فيه بيننا اذ نحن نجوّزه وانتم لا تجوزونه وان اردتم انها اى العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر فان الصفة فى حدّ ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتى الثالث صفته صفة كمال فيلزم على تقدير قيام صفة زايدة به ان يكون هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذى هو تلك الصفة وهو باطل اتفاقا والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزايدة على ذاته لذاته فهو جايز عندنا وهو المتنازَع فيه بعينه وان اردتم به غيره اى غير المعنى الذى ذكرناه فصَوّروه اولا حتى نفهمه ثم بيّنوا لزومه لما ادّعيناه وملخّصه ان المحال هو استفادته صفةَ كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هى غيره واللازم من مذهبنا هو الثانى لا الاول لكن يتجه ان يقال تأثيره تع فى صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذوران التسلسل فى صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات ولا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به

بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة جدّا ؛ المقصد الثانى فى قدرته تع وفيه بحثان الاول فى انه تع قادر اى يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شىء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب الملّيّون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوّه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه تع قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيّة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدّم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدّم الثانية ممتنع الصدق فكلتا الشرطيتين صادقتان فى حق البارى تع واشار المص الى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله والّا اى وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة اما نفى الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلّف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه اللوازم كلها دليل على بطلان الملزوم أمّا بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه تع موجبا امّا ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فامّا ان لا يستند ذلك الحادث الموجد الى المؤثر الموجد او يستند فان لم يستند فهو الامر الثانى من تلك الامور وان استند فامّا ان لا ينتهى الى قديم او ينتهى وان لم ينته فهو الثالث منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهى اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل مح اتفاقا وان انتهى فلا بد هناك من قديم يوجب حادثا بلا واسطة من الحوادث دفعا للتس فى الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا

واسطة عن القديم الذى يوجبه بذاته واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثانى بما علمت من ان الممكن الحادث محتاج الى موثّر والثالث بما مرّ فى مباحث التسلسل والرابع بان الموجب التام ما يلزمه اثره وتخلف اللازم عن الملزوم مح وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه فى وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرّد به المص وان شئت قلت فى اثبات كونه قادرا لو كان البارى تع موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالى بط بطلانا ظاهرا واما بيان الملازمة فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط اخر حادث وّح تسلسل اى لزم التس فى الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما مح واعلم ان هذا الاستدلال الذى اشار اليه بقوله وان شئت قلت انما يتم باحد الطريقين الاول ان يبيّن حدوث ما سوى ذات الله تع وصفاته اذ لولا ذلك لجاز ان يصدر عن البارى على تقدير كونه موجبا قديمٌ مختارٌ ليس بجسم ولا جسمانى يصدر عنه الحوادث حسب ارادته المختلفة فلا يلزم من ايجاب البارى قدم الحادث وان بيّن مع ذلك ايضا انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته اذ لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه موجبا حادثٌ مشروطٌ بصفة حادثة قايمة بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ما سوى ذاته وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لا نهاية له بذاته تمّ الاستدلال المذكور بهذا الطريق لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا تسلسل الحوادث فان الصادر بلا شرط او بشرط قديم قديمٌ قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت الثانى من الطريقين ان يبيّن فى الحادث اليومى انه لا يستند الى حادث مسبوق بآخر لا الى

نهاية محفوظا استناده كذلك بحركة دايمة اذ على تقدير هذا الاستناد جاز ان يكون المبداء الاول موجبا مفيضا لوجود الحادث اليومى على مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تسلك الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة حيث جوّزوا التس فى الامور المترتبة اذا لم تكن مجتمعة وزعموا أن الحركة الدايمة هى الواسطة بين عالَمى القدم والحدوث فانها ذاتُ جهتين استمرارٍ وتجدّد فباعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددها صارت واسطة فى صدور الحوادث عن المبداء القديم واذا لم يَجُزْ هذا الاستناد فلو كان البارى تع موجبا لكان الحادث اليومى المستند اليه بواسطة او بغير واسطة قديما هذا خلف فقد تمّ هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولقايلٍ أن يقول ذلك البرهان البديع لا يتمّ ايضا الا بالطريق الاول اذ لو جاز قديم سوى ذاته تع وصفاته او جاز تعاقب صفاته التى لا تتناهى لم يلزم الامر الرابع اعنى التخلف عن المؤثر التام اما على الاول فلانه جاز ان يكون ذلك القديم مختارا كما مرّ واما على الثانى فلجواز استناد الحادث الى الموجب بتعاقب حوادث لا تتناهى وليس يلزم على شىء من هذين تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع كون البارى تع موجبا واما غير تام فى المؤثرية لتوقّف تأثيره فيه على شرايط حادثة غير متناهية قايمة بذاته تع وانت بعد احاطتك بما تقدم من المباحث خليف بان يسهل عليك ذلك اى بيان الامور المذكورة اما بيان حدوث ما سوى الله سبحانه فيما مرّ من المسلك العام فى حدوث العالم مطلقا اعنى مسلك الامكان او المسلك الخاص بالاجسام مع نفى المجردات واما بيان امتناع تعاقب الصفات او الحركات الى غير النهاية فبالبرهان التطبيقى احتج الحكماء على ايجابه تع بوجوه كثيرة اقواها ما صرّح به المص وعبّر عنه بقوله الاول لانه الذى عليه يُعوّلون وبه يصولون وتقريرُه أن يقال لا يجوز ان يكون قادرا آذ تعلّق القدرة منه باحد الضدّين المقدورين له كتخصيص الجسم بشكل

*

معيّن ولون مخصوص مثلا دون ما عداه من الاشكال والالوان اما لذاتها بلا مرجح وداع فيستغنى الممكن عن المرجح لان نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف به القايل بقادريته وانه يسدّ باب اثبات الصانع اذ يجوز ح ان يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح وايضا يلزم قدم الاثر لان المؤثر ح مستجمع لشرايط التأثير لان الواجب ازلى وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو بط لان اثر القادر حادث اتفاقا وخصوصا على رأيكم واما لا لذاتها فيحتاج تعلقها به الى مرجح من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل والا لزم الايجاب بل كان جايزا هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجح اخر ويلزم التس فى المرجحات والجواب نختار ان تعلقها باحد المقدورين انما هو لذاتها لا بامر خارج وليس يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه الى داع كما بيّنّا فى طريقى الهارب وقدحى العطشان وقولكم اولا فيستغنى الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدوريه على الاخر بلا مرجح وداع ترجح احد طرفى الممكن فى حد ذاته من غير المرجح المؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله وبالجملة فالترجيح الصادر عن مؤثر قادر بلا مرجح اى بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح اى بلا مؤثر اصلا مغايرة ظاهرة ولا يلزم من صحته صحته اى من صحة الاول صحة الثانى الا يرى الى ان بديهة العقل شاهدة بامتناع الثانى بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته احد من العقلاء ولا تشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثمه ترى جمعا يجوّزونه وربما نختار ان تعلقها لا لذاتها ويقال الفعل مع الداعى اولى بالوقوع ولا ينتهى الى الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا يحتاج ايضا الى مرجح اخر ليتسلسل وقد عرفت ضعفه بما مرّ من ان الاولوية التى لم تنته الى حد الوجوب غير كافية فى صدور الممكن عن المؤثر قولكم ثانيا يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك فى الموجب الذى اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاه دايما اذ نسبته الى

الازمنة سواء واما القادر الذى هو موثر تام فيجوز ان تتعلق قدرته بالايجاد فى ذلك الوقت الذى اوجد الحادث فيه دون غيره بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة الا ترى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا فى قيامه وقعوده وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق فان قيل هذا وجه ثان لهم فى اثبات الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ان ارادة الله تع وقدرته متعلقة من الازل الى الابد بترجيح الحادث المعين وايجاده فى وقت معين وان التغير فى صفاته مع وجود ذلك الحادث فى ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار الا ان المص اورده فى صورة السوال فقال اذا كان قدرته متعلقة بهذا الطرف فى الازل على هذا الوجه وهو ان يوجد فى وقت معين فانه يجب وجوده فى ذلك الوقت وح فاى فرق يكون بين الموجب والمختار قلنا الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر انه بالنظر الى ذاته تع مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتى كما فى الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا من الترك وبالعكس واما الموجب فانه يتعين تأثيره فى احدهما ويمتنع فى الاخر عقلا ويقرب من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها يجب الفعل والا امكن ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر فى ذلك بل فى ان شرايط التأثير فى القادر سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك التغير انما يتصور اذا كان شرايط تأثير الموثر منفصلة عنه واما الذى يكون مبدء لكل ما سواه فان ذاته يمتنع عليه التغير فكذا تأثيره فى غيره لا يتغير اصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير فى تعلق قدرته وارادته وتأثيره

المتفرع على ذلك التعلق وان قيل هذا وجه ثالث لهم وهو ان يقال القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء فانها لو تعلقت باحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرة والعدم غير مقدور لانه لا يصلح اثرا لكونه نفيا صرفا فلا يستند الى شيء وح لا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا قلنا لا نم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا فان عدم المعلول مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها وان سلمناه اى كون العدم لا يصلح اثرا فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لا ان شاء فعل العدم فالعدم ليس اثرا مفعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا اولى مما قيل هو الذى ان شاء ان يفعل فعل وان شء ان لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم الى مشية القادر يقتضى حدوثه كما فى الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا فروع على اثبات القدرة كما هى عندنا اعنى ان يكون صفة زايدة على الذات قايمة بها الاول القدرة القايمة بذاته تع قديمة والا لكانت حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تع وقد مر بطلانه وكانت ايضا واقعة اى صادرة عن الذات بالقدرة لما مر فى هذا المقصد من ان الحادث لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل واذا كانت واقعة بالقدرة لزم التسلسل لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدر حدوث القدرة القايمة بذاته تع فيستند الى قدرة اخرى فيلزم تسلسل القدر الى ما لا يتناهى وهو ايضا مح الثانى انها صفة واحدة والا لاستندت تلك القدر المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما بط اما الاول فلان القديم لا يستند الى القدرة كما عرفت فى مباحث القدم واما الثانى فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدر غير متناهية ليلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه ابو سهل

الصُعْلوكيُّ وهو بط لان وجود ما لا يتناهى مع مطلقا وقد تبين لك ضعف تساوى نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم الاولوية فى نفس الامر مم وعندك لا يفيد ويزداد ضعفه ههنا بان هذا مصير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد ويلزم منه نفى ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ تأثير الذات فيها لا يمكن ان يكون بالقدرة والاختيار كما نُبّهتَ عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالايجاب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتوا الصفات الثالث قدرته تع غير متناهية اى ليست موصوفة بالتناهى لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فلان التناهى من خواص الكمّ ولا كمّ ثمه اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهى واما تعلقا فمعناه اى معنى سلب التناهى عنه هو اثبات اللاتناهى له ومعنى لاتناهيه ان تعلقها لا يقف عند حدّ لا يمكن تعلقها بالغير اى بما وراء ذلك الحدّ وان كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهيا فمتعلقاتها متناهية بالفعل دايما غير متناهية بالقوة دايما وهذه الاحكام الثلثة التفريعية مطّردة فى الصفات كلها فلا نكرّرها يعنى ان كل واحدة من سائر الصفات قديمة غير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهى وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات اللاتناهى فى تعلقه بالفعل والارادةُ ايضا كذلك لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما فى القدرة وعلى هذا فقِسْ واعتبر فى كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار ، تنبيهٌ القدرة صفة زايدة على الذات لما بيّنّا من اثبات زيادة الصفات على وجه عام وقد احتج المعتزلة على نفيه بوجهين الاول القدرة فى الشاهد مشتركة فى عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك بينها سوى كونها قدرة فلو كان لله تع قدرة لم تصلح لخلق الاجسام

لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جايز عندكم فان القبح عندكم حكم واحد وقد عللتموه بكون الشيء ظلما واخرى بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الروية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ثم نقول لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود اى عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها الثاني القدر في الشاهد مختلفة اختلافا ظاهرا ففي الغايب ان كانت القدرة مثلها اى مثل احدى القدر التي في الشاهد لم تصلح قدرة الغايب لخلق الاجسام كنظيرتها والا لم يكن مخالفتها لها اشد من مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح كذلك ايضا والجواب منع ان مخالفتها للقدر الحادثة ليست اشدّ من مخالفة بعضها لبعض فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر البحث الثاني في ان قدرته تع تعمّ سائر الممكنات اى جميعها والدليل عليه ان المقتضى للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يُحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبتت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفى محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصّص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته تع دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكماء جاز ان يستعدّ المادة لحدوث ممكن دون

اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء قيل ولا بد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض اخر فيها واعلم ان المخالفين فى هذا الاصل اعنى عموم قدرته تع للممكنات كلها وهو اعظم الاصول فرق متعددة كما سيتلى عليك الاولى الفلاسفة الالهيون فانهم قالوا انه تع واحد حقيقى فلا يصدر عنه اثنان والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول والبواقى صادرة عنه بالوسايط كما شرحناه من قبل والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به فى اثباته فقد زيفناه ؛ الفرقة الثانية المنجمون ومنهم الصابئة قالوا الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هى المدبرات امرا فى عالمنا هذا لدوران الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة فى جوف فلك القمر وجودا وعدما مع مواضعها اى مع مواضع الكواكب فى البروج واوضاعها بعضها الى بعض والى السفليات واظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الراس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما وتأثير الطوالع فى المواليد بالسعادة والنحوسة والجواب ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف كما فى توءمين احدهما فى غاية السعادة والاخر فى غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال بذلك على ما بينهما من التفاوت فى وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغيير الاحكام عندهم باتفاق فيما بينهم وسيما اذا قام البرهان على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا موثر فى الوجود الا الله كيف ونقول لهم ما اثبتوه من الاحكام لا يستتب لكم

على قواعدكم لانكم قد ادعيتم ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها متساوية

فى الماهية فلا يمكن ح جعل درجة حارّة او نيّرة او نهارية وجعل درجة اخرى باردة او مظلمة او ليلية الا تحكّما بحتا وكذا الحال فى جعل بعض البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا لكوكب اخر وفى جعل بعض الدرج شرفا وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التى تدّعونها فانها كلها على تقدير البساطة تحكّمات محضة ثم نردد ونقول الفلك ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام التى تزعمونها لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك بسيط فحركاته بسيطة متشابهة فى انفسها والحركات المختلفة المشاهدة والمرصودة منها تقتضى محركات مختلفة على اوضاع متفاوتة تكون حركة كل واحد منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات متخالفة كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام النجومية لانها مبنية على الهيئات المتخيّلة لهم والا فلا اوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف يثبت لها احكام مترتّبة عليها لا يقال الافلاك وان كانت بسيطة متساوية الاجزاء فى الماهية فالبروج مكوكبة بالثوابت المتخالفة فى الطبايع والعبرة فى تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل بقرب كواكبها الثابتة من السيّارات وبعدها عنها ومسامتتها وعدمها فمدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيّارة بحركاتها من الثوابت المركوزة فى البروج لانا نقول البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذى لا كوكب فيه على رأيهم وان امكن ان يقال فيه كواكب صغار غير مرئيّة فتختلف آثار السيّارة بحلولها فى البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها تسامتها كواكب متخالفة الطبايع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام او الآثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم ان ينتقل الاحوال من برج الى اخر وهو بط عندكم ثم انا نقول اختصاص كل كوكب بجزء

معيّن من اجزاء الفلك يبطل بساطة الافلاك اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا فيعود الاشكال اعنى بطلان الهيئة المتخيّلة وما يترتب عليه من بطلان الاحكام ؛ الفرقة الثالثة الثنوية ومنهم المجوس فانهم قالوا انه تع لا يقدر على الشرّ والا لكان خيّرا وشرّيرا معا فلذلك اثبتوا آلهين كما مرّ تفصيله والجواب انا نلتزم التالى فانه تع خالق للخيرات والشرور كلها وانما لا نطلق لفظ الشرير عليه كما لا نطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه خالقا لهما لاحد الامرين إمّا لانه يُوهِم ان يكون الشرّ غالبا فى فعله كما يقال فلان شرير اى ذلك مقتضى نحيزته اى طبيعته والغالب على هِجّيراه اى دأبه وعادته وإمّا لعدم التوقيف من الشرع واسماء الله تع توقيفية ؛ الفرقة الرابعة النَظّام ومتّبعوه قالوا لا يقدر على الفعل القبيح لانه مع العلم بقبحه سفهٌ ودونه جهلٌ وكلاهما نقص يجب تنزيهه تع عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل مُلكه فله أن يَتصرّف فيه على ايّ وجه اراد وان سُلّم قبح الفعل بالقياس اليه فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفى القدرة عليه ؛ الفرقة الخامسة ابو قاسم البلخى ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه امّا طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما او مشتمل على متساويين منهما والكل ممتنع منه تع والجواب انها اى ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تع فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تع مثل فعل العبد مجرّدا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافى التماثل فى الماهية ولما كان لقايل ان يقول ما صدر عنه من امثال افعالنا امّا ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير

يكون متّصفا بشىء من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله وهو اى ذلك المثل الصادر عنه خالٍ عن الغرض كسائر افعاله المنزّهة عن الاغراض فلا يتّجه ان يقال هناك مصلحة او مفسدة ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض العبث انما يلزم ذلك اذا كان الفعل ممن شأنه ان يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك ٭ الفرقة السادسة الجُبّائيّة قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تع فعلاً من افعال العبد يوجده فيه واراد العبد عدمه منه لزم امّا وقوعهما فتجتمع النقيضان او لاوقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للاخر على مراده والمقدّر خلافه لا يقال يقع مقدور الله تع لان قدرته اعم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما تتصور فى قدرتى آلهين لانا نقول معنى كون قدرته اعمّ تعلّقها بغير هذا المقدور ولا اثر له فى هذا المقدور فهما فى هذا المقدور سواء فيتقاومان والجواب انه مبنىّ على تأثير القدرة الحادثة وقد بيّنّا بطلانه فراجعْ الى ما تقدم وعلى تقدير تأثيرهما فتساويهما فى هذا المقدور مم بل الله تع اقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع تأثير قدرة العبد ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافى الالوهية دون العبودية ٭ المقصد الثالث فى علمه تع وفيه بحثان البحث الاول فى اثباته وهو متّفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يُعْبأ بهم وسنذكره لكن المسلك فى اثبات كونه تع عالما مختلف امّا المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله تع متْقَن اى مُحْكَم خالٍ عن وجوه الخلل ومشتمل على حِكَم ومصالح متكثرة وكل مَن فعله متقن فهو عالم اما الاول اعنى اتقان افعاله فظاهر لمن نظر فى الآفاق والانفس وتأمّل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تأمل فى الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من

الآلات المناسبة لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التى قد كسرت عليها المجلدات واما الثانى وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما فضرورى وينبه عليه ان من رأى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة موثقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر الى ان يجزم بانه عالم فان قيل المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فمم أن فعله متقن اذ لا شئ من مفردات العالم ومن مركباته الا ويشتمل على مفسدة ما ويتضمن خللا ويمكن تصوره على وجه اكمل مما هو عليه او الموافق للمصلحة من بعض الوجوه فلا يدل على العلم اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع سواء كان موثره عالما او لا كاحراق النار وتبريد الماء او امرا ثالثا فبينه لنا ما هو وكيف يدل على علم الفاعل ونقول ايضا أنه اى دليلك على اثبات علمه منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر واختيارها للمسدس لانه اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بينها اى بين المسدسات فرج كما تقع بين المدورات وما سواها من المضلعات وهذا الذى ذكرناه لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت ينسج تلك البيوت ويجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسى بلا آلة مع انه لا علم لهما بما صدر عنهما وما يتضمنه من الحكم والجواب عن الاول ان المراد بالمتقن ما نشاهده من الصنع الغريب والترتيب العجيب الذى يتحير فيه العقول ولا تهتدى الى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك فى دلالته على علم الصانع ويوضحه ما ذكرنا فى مثال الكتابة والخطاب اذ لا نشترط فى الدلالة على العلم خلوه من كل خلل

واشتماله على كل كمال حتى لو امكن ان يكتب احسن منه او يتكلم
بافصح منه لم يدل على علم والجواب عن الثانى انا لا نم عدم علم النحل
والعنكبوت بما يفعله لجواز ان يخلق الله تع فيهما العلم بذلك
الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حالا فحالا ما هو مبداء لذلك الفعل
المسلك الثانى انه تع قادر لما مرّ وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذى
يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم لا يقال كون كل قادر
عالما مم اذ قد يصدر عن النايم والغافل مع كونهما قادرين عند المعتزلة
وكثير من الاشاعرة فعل قليل متقن اتّفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور
الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله ولا عبرة بالقلة والكثرة لانا نقول لا
نم الملازمة اذ الضرورة فارقة فانها تجوّز صدور قليل من المتقن عن
قادر غير عالم ولا تجوّز صدور كثير عنه واما من جعل النوم ضدّا
للقدرة فالسؤال ساقط عنه واما الحكماء فلهم فى اثبات علمه تع ايضا
مسلكان الاول انه مجرّد اى ليس جسما ولا جسمانيا كما مرّ فى
التنزيهات وكل مجرّد فهو عاقل لجميع الكليات وقد برهنّا فيما سلف
على المقدّمتين الثانى انه تع يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما
الاول فلان التعقل حضور الماهيّة المجرّدة عن العلايق المادّيّة للشيء
المجرّد القايم بذاته وهو حاصل فى شانه تع لان ذاته مجرّدة غير غايبة
عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثانى فلانه مبداء لما سواه اى لجميعه
اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما
بذاته وبجميع معلولاته ويرد على المسلك الاول منع الكبرى القايلة بان
كل مجرّد عاقل للمفهومات الكلية وبرهانه الذى تمسكوا به قد مرّ ضعفه
ويرد على المسلك الثانى انا لا نم ان التعقل ما ذكرتم وتعريفه بذلك
لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان اذ غايته انهم

يعنون بالتعقل ذلك المعنى الذى عرفوه به ولكن من اين لهم ان الحالة التى نجدها من انفسنا ونسميها العلم حقيقة ذلك الذى ذكروه لا بد من دليل سلّمناه اى سلّمنا ان حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشىء هو عالما بنفسه كما اشترط ذلك فى الحواس فانها لا تدرك انفسَها مع كونها حاضرة عندها غير غايبة عنها سلّمناه اى عدم اشتراط التغاير لكن لا نم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والا لزم من العلم بالشىء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لانه اذا عُلم الشىء علم لازمه القريب الذى هو معلوله واذا عُلما معا علم البعيد ايضا لانه معلولهما نعم يلزم ذلك اذا عُلم الشىء الذى هو علة وَعلم انه علة له اى للشىء الاخر الذى هو معلول وَعلم انه موجود وعلم انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول فح يعلم وجود المعلول قطعا لكن ما ذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التى هى ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلوم الأُخَر فلم قلتم ان ذلك كله حاصل له حتى يتم مطلوبكم؛

تنبيهٌ مسلكا المتكلمين يفيدان العلم بالجزئيّات كما يفيدان العلم بالكليات وذلك لان الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له فيكون عالما بهما معا واما مسلكا الحكماء فلا يوجبان الا علما كليا لان ما عُلم بماهيته المجردة كما استفيد من الاول او عُلم بعلّته كما استفيد من الثانى يُعْلَم علما كليا فان المعلوم ماهية كذا اما وحدها كما فى المسلك الاول او مع كونها معللة بكذا كما فى المسلك الثانى والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلى ايضا وتقييد الكلى بالكلى مرّات كثيرة لا يفيد الجزئية فضلا عن تقييده به مرّة واحدة وههنا محل تأمّل فانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاته الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة وادّعوا ايضا

انتفاء علم الله تع بالجزئيات من حيث هى جزئية لاستلزامه التغير فى صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادّعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجأوا فى دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطّرادها وذلك مما لا يستقيم فى العلوم اليقنية البحث الثانى ان علمه تع يعمّ المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعمّ من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات وانما قلنا بعمومه للمفهومات لمثل ما مرّ فى القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضى للمعلومية ذواتُ المعلومات ومفهوماتُها ونسبة الذات الى الكل سواء فان كان عالما ببعضها كان عالما بكلها والمخالف فى هذا الاصل ايضا فِرَق ستّ الاولى مَن قال من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيّين متغايرين هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشىء الى نفسه مع انه لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضى نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متّحدين قلنا هى تقتضى نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فهى بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال سلّمناه اى كون العلم نسبة محضة بين محلّه ومتعلّقه لكن لا نم ان الشىء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير الاعتبارى كاف لتحقق هذه النسبة وكيف لا يكون كذلك وأحدنا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات لا يقال ذلك اى علمنا بذاتنا جايز لتركيب فى انفسنا بوجه

من الوجوه اى سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا وكلامنا فى الواحد الحقيقى الذى لا تكثّر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف المركّب اذ فيه كثرة يمكن ان يتصور بينها نسبة فلا يتّجه النقض به لانا نقول احدنا على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المط اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون العالم غير المعلوم لان الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه فان قلت من اين يثبت التغاير الاعتبارى المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية فى الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية فى الجملة وهذا القدر من التغاير يكفيها ‌‌‌ * الثانية من تلك الفرق من قال من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا اصلا والا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بيّنّا امتناعه فى مذهب الفرقة الاولى لا يقال لا نم ان من علم شيئا علم انه عالم به والّا لزم من العلم بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم بشيء واحد العلمُ بامور غير متناهية وهو مح لانا نقول المدّعى لزومُ امكان علمه به اى بانه عالم وذلك مما لا خفاء فيه فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والّا جاز ان يكون احدنا عالما بالمجسطىّ والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلايل القطعية ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ فى الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة واذا لزم الامكان يثبت المدّعى لان امكان المح مح والجواب انه ان امتنع منه تع علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة التى ذكرتموها انما هى فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن له علمه بنفسه منعنا بطلان التالى المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض وايضا فقد مرّ بطلان ما ذكروه من اثبات

انه لا يعلم نفسه ، الثالثة من الفرق المخالفة من قال انه تع لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم بالشيء غير العلم بغيره اى بغير ذلك الشيء من الاشياء الأُخَر والّا فمن علم شيئًا علم جميع الاشياء لان العلم به ح عين العلم بها وهو بط واذا كان العلم بشيء مغايرا للعلم بشيء اخر فيكون له تع بحسب كل معلوم علمٌ على حدة فيكون فى ذاته كثرة متحققة غير متناهية هى العلوم بالمعلومات التى لا تتناهى وذلك مح بالتطبيق والجواب انه اى ما ذكرتموه من كثرة العلم كثرة فى الاضافات والتعلقات وذلك لانا لا نم تعدّد ذات العلم بتعدّد المعلومات بل العلم واحد يتعدد تعلقاته بحسب معلوماته وذلك اى تكثر الاضافات والتعلقات لا يمتنع لانها امور اعتبارية لا موجودة ، الرابعة من تلك الفرق من قال انه تع لا يعقل غير المتناهى اذ المعقول متميز عن غيره لان العلم اما نفس التميز او صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية اولى منه وغير المتناهى غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه والّا لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غير متناه هف والجواب من وجهين الاول انه معقول من حيث انه غير متناه يعنى ان المجموع من حيث انه مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهى ومعقول بحسبه وان كانت آحاده غير متميزة كما ذكرتم وفيه نظرٌ لان ذلك الوصف اعنى اللاتناهى امر واحد عارض لغير المتناهى وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه لانه الموصوف باللاتناهى لا فى ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولمّا اتّجه ان يقال المراد ان مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لا ان عارضه معقول فى نفسه اشار الى دفعه فقال وبالجملة فالنزاع فى غير المتناهى تفصيلا لا اجمالا وما ذكرتم علم اجمالى لا منازعة فيه لاحد كيف ولا بد منه فى الحكم بعدم تميزه الثانى المعقول كل واحد واحد من غير المتناهى وانه متميز عن غيره من تلك الآحاد ومن غيرها ولا يضرّ

فى تمييز كل واحد واحد عدم تمييز الكل من حيث هو كل ولمّا لزم من هذا الجواب كون غير المتناهى معلوما له تع تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول اعرض عنه ايضا فقال والحقّ ان نقول لا نم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له حدّ ونهاية يمتاز به عن غيره وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحدّ والنهاية وانه مم لان وجوه التمييز لا تنحصر فى الحدّ ، الخامسة منها من قال وهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة والّا فاذا علم مثلا ان زيدا فى الدار الآن ثم خرج زيد عنها فامّا ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس فى الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير فى ذاته من صفة الى اخرى والثانى يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه عنه قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية وكذا الحال فى الجزئيات المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التى ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تع وذوات العقول والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو فى الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثانى تتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم التغير فى صفة موجودة بل فى مفهوم اعتبارى وهو جايز وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان العلم بانه وُجد الشيء والعلم بانه سيوجد واحد فانّ من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الان اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مُزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد بعلم

به انه دخل الان لطربان الغفلة عن الاول والبارى تع يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير فى علمه وهذا الذى ذكروه مأخوذ من قول الحكماء علمه تع ليس علما زمانيا اى واقعا فى زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة متعينة فانه واقع فى زمان مخصوص فما حدث فى ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا واما علمه تع فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمه حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمى هذا والماضى زمان هو قبل زمان حكمى هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمى هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج فى وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور فى حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هى فيها لا من حيث ان بعضها واقع فى الحال وبعضها فى الماضى وبعضها فى المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضى والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل فى وقته وليس فى علمه كان وكاين وسيكون بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلى لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط

بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافى ما توقموه كما سبقت اليه الاشارة وقد انكر ابو الحسين البصرى ذلك الذى ذكره تلك المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد واحتج عليه بوجوه الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين اى المعلومين يستدعى اختلاف العلم بهما الثانى ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما اصلا فضلا عن التنافى بين شرطيهما وقد يعبر عنه اى عن الوجه الثانى بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجيء الغد فى بيت مظلم مستديما لذلك العلم فلم يعلم لاجل تلك الظلمة دخول غد لم يعلم انه دخل البلد بذلك العلم المستمر فكيف يكون احدهما عين الاخر نعم لو انضم اليه اى الى العلم بانه سيدخل العلم بدخول غد علم من هذين العلمين ذلك اى انه دخل فيكون ح هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين لا عين اولهما وانما لم يجعله وجها ثالثا كما فعله الامام الرازى فى الاربعين لان محصوله هو ان العلم بانه سيدخل البلد غدا ليس مشروطا بالعلم بمجيء الغد والعلم بانه دخل فى مثالنا هذا مشروط به فيكون راجعا الى الوجه الثانى لا وجها على حدة الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا وبالعكس كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به فى اوانه وغير المعلوم اى ما ليس معلوما فى زمان غير المعلوم اى مغاير لما هو معلوم فى ذلك الزمان واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو فى الاربعين انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم

فثبت ح تغاير العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله وقد يعبّر عن هذا الثالث بان قبل الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه واقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغايرا لتنافى وصفيهما اعنى العلمية والجهلية كتنافى وصفى المعلومية والمجهولية المعتبرين فى الوجه الثالث وقد عدّه الامام الرازى وجها برأسه ثم ان ابا الحسين بعد ابطاله جوابَ مشايخ المعتزلة التزم وقوع التغيير فى علم البارى تع بالمتغيرات وزعم ان ذاته تع يقتضى كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم اخر ورُدّ عليه بانه يلزم منه ان لا يكون البارى تع فى الازل عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تع عنه ' السادسة من الفرق المخالفين من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل اى رفع الايجاب الكلى لا بمعنى السلب الكلى كما زعمته الفرقة الثانية اذ لو علم كل شيء فاذا علم شيئًا عَلِمَ ايضا علْمَه به لان هذا العلم شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا علم علْمَه بعلمه لانه شيء اخر ويلزم التسلسل فى العلوم والجواب انه تسلسل فى الاضافات لا فى امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا وانه اى تسلسل الاضافات غير ممتنع كما مرّ غيرَ مرّة بل نقول كيف يلزم التسلسل فى الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية والحال انه قد يكون علمُه بعلمه نفسَ علمه كما ذهب اليه الامام والقاضى فانهما قالا كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضادد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف فى مباحث العلم من الموقف الثالث تنبيهٌ العلم صفة زايدة على ذاته تع قايمة به لما مرّ من بيان زيادة الصفات على الاجمال وانكره المعتزلة بوجوه الاول لو كان له تع علم فاذا تعلق بشيء وتعلق علمُنا به فقد تعلقا به من وجه واحد وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجمالا او تفصيلا فيلزم ح تماثلهما لان كل علمين

تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان ويلزم امّا قدمهما معا او حدوثهما معا لان المتماثلات يجب اشتراكها فى اللوازم فان قيل فى جوابهم هذا لازم عليكم فى العالمية فاذا تعلق عالميته تع بشىء وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما فى القدم او الحدوث فما هو جوابكم فى العالمية فهو جوابنا فى العلم قلنا لهم ان يقولوا فى دفع هذا النقض عالميته تع تعلق الذات بالمعلوم وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فليسا اى هذان التعلقان من وجه واحد فلا يكونان متماثلين والجواب انه لا يلزم من الاشتراك فى وجه التعلق وطريقه التماثل اذ المختلفات بل المتضادّات قد تشترك فى لازم واحد فان قيل اذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين فبم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان هناك طريق اخر الى معرفة تماثلها فذلك يتوصل به اليها والا توقّف كما فى سائر الاشياء التى لا سبيل لنا الى معرفتها سلّمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك فى القدم والحدوث لان المتماثلات قد تختلف فيهما كما فى الوجود فان وجوده تع قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسرّه ان المتماثلين لا بد ان يتمايزا بشىء فربما كان ذلك الشىء مبداء لحكم مختصّ الثانى من الوجوه انه تع عالم بما لا نهاية له فاذا فرض ان علمه زايد على ذاته فيلزم ان يكون له علوم موجودة غير متناهية ضرورةً ان العلم بشىء غير العلم بشىء اخر والجواب ان التعدد فى التعلقات العلمية وهى اضافية فيجوز لاتناهيها وأمّا ذات العلم فواحدة الثالث منها يلزم على تقدير كونه عالما بعلم ان يكون علمه بعلمه ايضا زايدا على علمه وتتسلسل العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له والجواب انه فى الاضافات لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لا تتناهى من جملتها علمه الذى يخالفه بالاعتبار دون الذات الرابع لو كان تع ذا علم لكان فوقه عليم واللازم بط اتفاقا بيان الملازمة قوله تع وفوق كل ذى علم عليم والجواب المعارضة بقوله وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشىء من علمه

وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر ان الله عنده علم الساعة كيف وانه اى قوله وفوق كل ذى علم عليم دليل لعظى عام يقبل التخصيص فيجب تخصيصه بما عدا البارى تع ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعى على ثبوت علمه • المقصد الرابع فى انه تع حىّ هذا مما اتّفق عليه الكل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر لما مرّ من الدلايل وقد اطبقوا ايضا عليه اى على انه عالم الا شرذمة لا يُعْبأ بهم كما عرفته وكل عالم قادر فهو حى بالضرورة لكن اختلفوا فى معنى حيوته لانها فى حقنا اما اعتدالُ المزاج النوعى كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحيوة ان كان اعتدال المزاج او قوة الحسّ والحركة فهو معقول وان كان امرا ثالثا فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه واما قوةٌ تتبعُ ذلك الاعتدال سواء كانت نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مرّ ولا تتصور الحيوة بشيء من هذه المعانى فى حقه تع فقالوا انما هى كونه بصحّ ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابى الحسين البصرى من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة اذ لو لا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة الكاملتين المذكورتين ترجيحا بلا مرجح واجابوا عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة فانه لو كان بصفة اخرى لزم التسلسل فى الصفات الوجودية هف فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه به بصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح ولمّا كان استدلالهم هذا مبنيّا على تماثل الذوات اشار الى بطلانه بقوله والحق ان ذاته تع مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضى هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح ومن المعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذى يقتضيه ذاته لذاته علة صحة العلم اولى من جعلها اى جعل ذلك الامر انّه نظرا الى

قوله ليس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل ٭ المقصد الخامس فى انه تع مريد وفيه بحثان الاول فى اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها اولا ثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان ثانيا فقال الحكماء ارادته تع هى نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمّونه عناية قال ابن سينا العناية هى احاطة علم الاول تع بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلمُ الاول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبعٌ لفيضان الخير فى الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحقّ وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظّام والجاحظ والعلّاف وابى القاسم البلخى ومحمود الخوارزمىّ ارادته تع هو علمه بنفع فى الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده بنفع فى الفعل او علمه به يوجب الفعل ويسمّيه ابو الحسين بالداعية ولمّا استحال الظنّ والاعتقاد فى حقه تع انحصر داعيته فى العلم بالنفع ونُقل عن ابى الحسين وحده انه قال الارادة فى الشاهد زايدة على الداعى وقال الحسين النجّار انه اى كونه مريدا امر عدمى وهو عدم كونه مكرَها ومغلوبا وقال الكعبى هى فى فعله العلم بما فيه من المصلحة وفى فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص احد المقدورَين بالوقوع واحتجّوا عليه اى على ثبوت تلك الصفة بان الضدّين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا الضدّ يمكن ان يقع بها ذلك الضدّ من غير فرق بينهما فى امكان الوقوع بها وكل واحد منهما فُرض وقوعه بها فان نسبته الى الاوقات المعيّنة كلها سواء فكما يمكن ان يقع فى وقته الذى وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضدّه ولتخصيص وقوعه بوقته المعيّن دون سائر الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه والّا لزم ترجّح احد المتساويين على

الاخر لا بمرجح هف وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها اليهما والى الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تبع للوقوع اى العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعا له والا لزم الدور فاذن هو اى المخصص امر ثالث يكون مغايرا للحيوة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعا وهو المط فان قيل الارادة من حيث هى ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الاخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في وقت اخر فيعود الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا لا نم ذلك اى تساوى نسبة الارادة الى الضدين والاوقات حتى يلزم التسلسل بل هي صفة تعلقها باحدهما ووقوعه في وقت معين لذاتها المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبى الفعل في وقت معين على وجه مخصوص فيجب ذلك الجانب في ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الاخر وح يلزم الايجاب وسلب الاختيار قلنا اى لانا نقول وقد مر مثله وجوب الشيء بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه لانه فرعه وههنا بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الاخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الاخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالاخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل كما سبق

تصويره فتذكّر وربما قال الحكماء لا نم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك فى العلم الانفعالى التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلى الذى كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اخترناه فى البارى سبحانه والاصحاب فى جواب الحكماء يدّعون الضرورة فى استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شىء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا البحث الثانى ارادته تع قديمة اذ لو كانت حادثة فلا شك انها مستندة الى المختار الذى هو ذاته تع لاحتاجت الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا ولزم التس فى الارادات الموجودة وقالت المعتزلة اى الجبّائيّان وعبد الجبّار ومن تابعهم من المعتزلة انها حادثة قايمة بذاتها لا بذاته تع فكانه مأخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعدّ للفيض يحصل الفيض وتوجيه الاخذ على ما نُقل من المصنّف ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا تكون صفة وهو ضرورىّ البطلان فكانهم ارادوا بالارادات المعدّات المكتنفة بالممكن الذى يحدث فى المادّة وذلك لان المعدّ يخصص وقوع المقدور على صفة معيّنة بوقت معيّن يتمّ فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدّات قايمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قايمة بذاتها وفيه بعدٌ لانه خروج عن قانون الملّة الى القول بوجود المادّة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والاظهرُ ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا ان مخصّص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولمّا اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته تع حكموا بحدوثها ولمّا لم يجوّزوا قيام الحادث بذاته تع التجاوًا الى انها قايمة بذاتها وقالت الكرامية انها حادثة قايمة بذاته تع ويعرف بطلانهما بما ذكرنا من لزوم التس فى الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تع قد مرّ بطلانه خاتمةٌ فى ضبط مذاهب المتكلمين

فى كونه تع مريدا قال الامام الرازى فى الاربعين كونه تع مريدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار واما ان لا يكون نفس ذاته وح اما ان يكون امرا سلبيا وهو احد قولى النجّار كما مرّ من كونه غير مغلوب ولا مكرَه واما امرا ثبوتيا ولا بد له من علة لامكانه فيكون اما معللا بذاته تع وهو القول الاخر له واما معللا بغير ذاته وح اما ان يعلل بمعنى قديم قايم بذاته تع وهو قول اصحابنا واما بمعنى حادث اما قايم بذاته تع وهو قول الكرامية او موجود لا فى محلّ وهو قول الجُبّائيّة وعبد الجبّار من المعتزلة او قايم بذات غير ذات الله تع ولم نر احدا ذهب اليه ويُبطل الاولَ انا نعلمه ونشك فى كونه مريدا ويُبطل الثانيَ لزومُ كون الجماد مريدا لانه غير مغلوب ويَبطل الخامس والسادس لزوم التس فى الارادات ويَبطل الخامس خاصةً انه لا يقوم الحادث بذاته تع والسادس خاصةً انه يلزم عرض لا فى محلّ وان نسبة ما لا محلّ له الى جميع الذوات سواء فاذا كانت الارادة قايمة بذاتها فليس كونه تع مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها وكون ذاته تع لا فى محلّ كتلك الارادة لا يوجب اختصاصه به لان كونه لا فى محلّ امر سلبى فلا يكون علة للثبوت ٭ المقصد السادس فى انه تع سميع بصير السمعُ دَلّ عليه وهو مما عُلم بالضرورة من دين محمد عليه السلام فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية والقران وكذا الحديث مملوّ به بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله لانه معلوم ضرورى فلا اشتباه فيه وقد احتجّ عليه بعض الاصحاب بانه تع حىّ وكل حى يصحّ اتّصافه بالسمع والبصر ومن صحّ اتّصافه بصفة اتّصف بها او بضدّها وضدّ السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع اتّصافه تع بهما فوجب اتّصافه بالسمع والبصر

ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدّمات لا صحّة لها الاولى انه حيّ بحيوة مثل حيوتنا المصحّحة للاتّصاف بالسمع والبصر وانه ممنوع اذ حيوته مخالفة لحيوة غيره فلا يجب كونها مصحّحة لذلك الاتّصاف ولهذا لا يصحّ عليه بسبب حيوته الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحّتها علينا بسبب حيوتنا المقدمة الثانية ان الصمم والعمى ضدّان لهما وهو ايضا ممنوع بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوّه عن السمع والبصر اتّصافه بهما لجواز انتفاء القابلية رأسا واما اتّصافه بعدمهما مع انتفاء القابلية فانه ليس بنقص عندنا كيف وهو اول المسئلة المتنازع فيها بيننا المقدمة الثالثة ان المحلّ لا يخ من الشيء وضدّه وهو دعوى بلا دليل عليها وقد تقدم ضعفه بان الهواء خالٍ عن الالوان والطعوم المتضادّة كلها المقدمة الرابعة انه منزّه عن النقايص كلها والعُمْدَةُ فى اثباته الاجماع على ان ساحة عزّته مُبرّاة عن شوايب النقص وح فليعوّل عليه اى على الاجماع فى هذه المسئلة ابتداء اذ قد اطبقوا على انه تع سميع بصير واذا اكتفوا بالاجماع يُكْفَوْن مؤنة سائر المقدّمات كيف وحُجّيّة الاجماع الدالّ على الشيء ان اثبتناها بالظواهر من الآيات والاحاديث التى تدلّ على حجّيّة الاجماع فالظواهر الدالّة على السمع والبصر اقوى منها اى من الظواهر الدالّة على حجّيّة الاجماع اذ يتّجه على هذه اعتراضات كثيرة يُحْتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عمّا هو اقوى فى اثبات المدّعى الى التمسّك بشيء يحتاج فى اثباته الى ما هو اضعف لانه تطويل للمسافة مع التشبّث بالاضعف وان اثبتناها اى حجّيّة الاجماع بالعلم الضرورى من الدين فذلك العلم الضرورى ثابت فى المسئلة التى نحن فيها سواء بسواء فلا حاجة بنا فى اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك فى حُجّيّته بالعلم الضرورى فانه تطويل بلا طايل

بل نقول ابتداء هو مما عُلم من الدين بالضرورة كما ذكرناه تنبيهٌ قد تقدم في مباحث العلم ان طايفة يزعمون ان الادراك اعنى السمع والبصر وسائر اخواتهما نفس العلم بمتعلقه الذى هو المدرك وقد ابطلناه بانا اذا علمنا شيئاً علْما تامّا جليّا ثم ابصرناه فانا نجد بالبداهة بين الحالتيْن فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زايد مع حصول العلم فيهما فذلك الزايد هو الابصار وللمص فى هذا الابطال مناقشة قد مرّت هناك فهولاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين وراجعين الى العلم لا صفتين زايدتين عليه وفى المحصل اتّفق المسلمون على انه تع سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقالت الفلاسفة والكعبى وابو الحسين البصرى ذلك عبارة عن علمه تع بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زايدتان على العلم وقال نافده اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تع بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشمّ واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر فى ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هولاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع للحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والأوْلى ان يقال لمّا ورد النقل بهما آمنّا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتيْن المعروفتيْن واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما احتُجّ على نفيهما عنه تع بوجهين الاول انهما تأثر الحاسّة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه اى التأثّر المذكور محال فى حقّه تع والجواب منع ذلك اذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا الّا مع التأثّر ولا يلزم من حصولهما مُقارنا للتأثر فينا كونُهما نفس ذلك التأثر او مشروطين به وان سلّمنا انه كذلك فى الشاهد فلم قلتم انه فى الغايب كذلك فان صفاته تع مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فيجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به الثانى اثباتُ السمع والبصر

فى الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء التعلق فى الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما فى سمعنا وبصرنا فان خلوّهما عن الادراك بالفعل فى وقت لا يوجب انتفاءهما اصلاً فى ذلك الوقت ؛ المقصد السابع فى انه تع متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام عليه فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تع امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدّعى فان قيل صدْق رسول الله موقوف على تصديق الله اياه اذ لا طريقة الى معرفته سواه وانه اى تصديق الله اياه اخباره عن كونه صادقا وهو اى هذا الاخبار كلام خاص له تع فاذًا قد توقّف صدق الرسول على كلامه تع فاثبات الكلام لله تع سبحانه به اى بصدق الرسول دور قلنا لا نم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدلّ على صدقه ثَبَتَ الكلامُ بان يكون المعجزة من جنسه كالقران الذى يُعْلَم اولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يُعْلَم به صدق الدعوى ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئًا اخر ثم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تع صفة له وكل ما صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلّف من اجزاء مترتّبة متعاقبة فى الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تع حادث فافترق المسلمون الى فِرَق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحّة القياس الاول وقدحَتْ واحدة منهما فى صغرى القياس الثانى وقدحت الاخرى فى كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحّة الثانى وقدحوا فى احدى مقدّمتى الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرناه اشار المص بقوله ثم قال الحَنابلة كلامه تع حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلدُ والغلاف قديمان فضلا عن المصحف فهولاء صحّحوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثانى وهذا بط بالضرورة فان حصول كل حرف من

لحروف التى نركّب منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء الاخر منها فيكون له اى للحرف المشروط اول فلا يكون قديما وكذا يكون للحرف الاخر انقضاء فلا يكون هو ايضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب منها اى من الحروف التى لها اول زمان وجود او آخره او اجتمعا معا فيها فيكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا الحنابلة فى ان كلامه حروف واصوات وسلّموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قايمة بذاته تع لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحّة القياس الثانى وقدحوا فى كبرى القياس الاول وقالت المعتزلة كلامه تع اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قايمة بذاته تع بل يخلقها الله فى غيره كاللوح المحفوظ او جبرايل او النبى عليه السلام وهو حادث كما ذهب اليه الكراميّة خلافا للحنابلة فهم ايضا صحّحوا القياس الثانى لكنهم قدحوا فى صغرى القياس الاول وهى ان كلامه تع صفة له وهذا الذى قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسمّيه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تع لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القايم بالنفس الذى يعبّر عنه بالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قايم بذاته تع فنمنع صغرى القياس الثانى ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسى بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه فى الالفاظ اذ قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب الذى هو معنى قايم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات وغير المتغير غير المتغير اى ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسى مغاير للمتغير الذى هو العبارات ونزعم انه اى المعنى النفسى الذى هو الخبر غير العلم اذ قد يُخْبِر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسى الذى هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا فان مقصوده مجرّد الاختبار دون الاتيان

بالمامور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اى لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا فاذن هو اى المعنى النفسى الذى يعبّر عنه بصيغة الخبر والامر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة قايمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تع قال المص ولو قالت المعتزلة انه اى المعنى النفسى الذى يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادةُ فعلٍ يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اى ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتّجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريد وح لا يثبت معنى نفسى يُدَلّ عليه بالعبارات مغاير للارادة كما يدّعيه الاشاعرة لكنّى لم اجده في كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول العبارات في الخبر راجع الى العلم القايم بالمتكلم وفي الامر راجع الى ارادة المامور به وفي النهى الى كراهة المنهى عنه فلا يثبت كلام نفسى مغاير لباقى الصفات وقد مرّ ما فيه اذا عرفت هذا الذى قررناه لك فاعلم ان ما يقوله المعتزلة في كلام الله تع وهو خلق الاصوات والحروف الدالة على المعانى المقصودة وكونها حادثة قايمة بغير ذاته تع فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك كما مرّ آنفا وما نقوله نحن ونثبته من الكلام النفسى المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلّموه لم ينفوا قدمه الذى ندّعيه في كلامه تع فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفى المعنى النفسى واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة القايلين بقدم الالفاظ واما بالنسبة الينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع واما ما دل على حدوث القران مطلقا بلا تقييد بالنفسى او اللفظى فحينئذ يمكن حمله على حدوث

الالفاظ لا يكون لهم حجة علينا ولا يجدى عليهم اى لا يعطى عليهم فايدة وجدوى بالقياس الينا الا ان يبرهنوا على عدم المعنى الزايد على العلم والارادة وح ينفعهم اى على هذا التقدير ينحصر القران فى هذه الالفاظ والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حجة لهم ايضا فى تلك الادلة المطلقة لكنا نذكر بعض ادلتهم التى من هذا القبيل ونجيب عنها تكميلا للصناعة الكلامية وتثبيتا لطلاب الحق فى مزالق الاوهام

وهو من المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان الاول الامر والخبر فى الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه الثانى لو كان كلامه تع قديما لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات لانه ح يكون كالعلم فى ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح فى كل فعل ان يومر به وان ينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل ماموراً به ومنهيا عنه معا هذا خلف وقد وقع فى بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم فان القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصلح ان يتعلق به بخلاف العلم والجواب عن الاول ان ذلك السفه الذى ادعيتموه انما هو فى اللفظ واما الكلام النفسى فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد ويرد عليه ان ما يجده احدنا فى باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك فى كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شىء محال والجواب عن الثانى ان الشىء القديم الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الامور دون بعض كالقدرة القديمة فانها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة به منها دون بعض فان قيل مخصص القدرة هو الارادة فلا بد فى الكلام ايضا من مخصص ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون اخر كتعلق الارادة

لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تس على ما مرّ واما المنقول فوجوه الاول القران ذكر لقوله تع وهذا ذكر مبارك وقوله تع وانه لذكر لك ولقومك مع قوله تع ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث فانهما يدلان على ان الذكر محدث فيكون القران محدثا الثاني قوله تع انما امرنا اذا اردنا شيا ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيا قلنا له كن فيكون قوله كن وهو قسم من كلامه متاخرا عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزا له ويكون حاصلا قبيل كون الشيء اى وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهلة وكلاهما بوجب الحدوث اما التأخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلانّ التأخر عن الشيء يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في الاستقبال واما التقدم على الكاين الحادث بمدّة يسيرة فظاهر ايضا دلالته على الحدوث الثالث قوله تع واذ قال ربك للملايكة واذ ظرف زمان ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معيّن والمختص بزمان معيّن محدث الرابع كتاب احكمت اياته ثم فصّلت فانه يدل على ان القران مركّب من الايات التى هى اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله انا انزلناه قرانا عربيا يدل على ان كلام الله تع قد يكون عربيا تارة وعبريا اخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه الخامس حتى يسمع كلام الله فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا السادس انه اى القران معجز اجماعا ويجب مقارنته للدعوى حتى يكون تصديقا للمدّعى في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها والّا اى وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له به اى بذلك المدّعى وتصديقه السابع انه اى القران موصوف بانه منزل وتنزيل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على

*

صفاته القديمة القايمة بذاته تع الثامن قوله عليه السلام في دعائه يا ربّ القران العظيم ويا ربّ طه ويس فالقران مربوب كُلّا وبعضا والمربوب محدث اتّفاقا التاسع انه تع اخبر بلفظ الماضي نحو انا انزلناه انا ارسلناه ولا شك ان لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل العاشر النسخ حق باجماع الامّة وواقع في القران وهو رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والامام الرازي جعل هذين الوجهين في الاربعين من الادلة المعقولة والحق ما اختاره المص والجواب عن الوجوه العشرة انها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتأمل وهو غير المتنازع فيه كما مرّ تحقيقه تنبيهٌ كلامه تع واحد لما مرّ في القدرة من انها لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار او بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قَدْر لا تتناهى واما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي وقيل كلامه خمسة هي الاقسام المذكورة وقال ابن سعيد من الاشاعرة هو في الازل واحد وليس متصفا بشيء من تلك الخمسة وانما يصير احدها فيما لا يزال واورد عليه انها انواعه فلا يوجد دونها اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه والجواب منع ذلك في انواع تحصل بحسب التعلق يعني انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا فليس كلام ابن سعيد ببعيد جدّا كما توهموه تفريعٌ على ثبوت الكلام لله تع وهو انه يمتنع عليه الكذب اتّفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين الاول انه

اى الكذب فى الكلام الذى هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم فى اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها مقيسة الى الله تع وستعرف بطلانه الثانى انه مناف لمصلحة العالم لانه اذ جاز وقوع الكذب فى كلامه ارتفع الوثوق على اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفى ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تع عندهم فلا يجوز اخلاله به والجواب منع وجوب الاصلح اذ لا يجب عليه شىء اصلا بل هو متعال عن ذلك قطعا واما امتناع الكذب عليه عندنا فلثلاثة اوجه الاول انه نقص والنقص على الله محال اجماعا وايضا فيلزم على تقدير ان يقع الكذب فى كلامه ان نكون نحن اكمل منه فى بعض الاوقات اعنى وقت صدقنا فى كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسى الذى هو صفة قايمة بذاته يكون صادقا والا لزم النقصان فى صفاته تع مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه تع فى الحروف والكلمات التى يخلقها فى جسم دالة على معان مقصودة ولما كان لقايل ان يقول خلق الكاذب ايضا نقص فى فعله فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله واعلم انه لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل وبين القبح العقلى فيه فان النقص فى الافعال هو القبح العقلى بعينه فيها وانما تختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلى كيف يتمسكون فى دفع الكذب عن الكلام اللفظى بلزوم النقص فى افعاله تع الثانى انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تع فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو مح فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه بط فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيا امكن ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا الوجه الثانى ايضا انما يدل على كون الكلام النفسى صدقا لانه القديم واما هذه العبارات الدالة على الكلام النفسى فلا دلالة على صدقها لانها

حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذى يقابلها مع ان الاهمّ عندنا هو بيان صدقها الثالث وعليه الاعتماد لصحّته ودلالته على الصدق فى الكلام النفسى واللفظى معا خبر النبى عليه السلام بكونه صادقا فى كلامه كله وذلك اى خبره عليه السلام بصدقه مما يعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة الى بيان اسناده وصحّته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء كونُه تع صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فان قيل صدق النبى انما يعلم بتصديقه تع له وانما يدل تصديقه اياه عم على الصدق اى صدق النبى اذ امتنع عليه تع الكذب ووجب ان يكون كلامه صدقا فصدْق النبى انما يعرف بصدق الله فيلزم الدور اذا ثبت صدقه تع بصدق النبى كما فعلتم قلنا التصديق بالمعجزة كما مرّ فهو تصديق فعلىّ لا قولىّ ودلالتها على الصدق دلالة عاديّة لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه ؛ واعلم ان للمص مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تع على وفق ما اشار اليه فى خطبة الكتاب ومحصولُها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القايم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فَهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرّحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه تع حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم إكْفارِ من انكر كلاميّةَ ما بين دفّتَى المصحف مع انه عُلم من الدين ضرورةً كونُه كلام الله تع حقيقة وكعدم المعارضة والتحدّى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للّفظ والمعنى جميعا قايما بذات الله تع وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة

وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الّا انه بعد التأمل يعرف حقيّته تمّ كلامه وهذا المجمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهْرَسْتانىّ فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملّة ؏ المقصد الثامن فى صفات اختُلف فيها وفيه مقدمة ومسائل احدى عشرة فالمقدمة فى انه هل لله صفة وجودية زايدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التى هى الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض اصحابنا مقتصرا فى نفيها على انه لا دليل عليه اى على ثبوت صفة اخرى فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه لما مرّ من ان عدم الدليل عندك لا يفيد وعدمه فى نفس الامر ممنوع وان سُلّم لم يفد ايضا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ومنهم من زاد على ذلك فاستدل على نفيها بان قال نحن مكلّفون بكمال المعرفة وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته فلو كان له صفة غير ما ذكرنا لَعَرَّفَناها لكنا لا نعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص ولا يدل شىء منهما على صفة زايدة على ما ذكر والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذ هو اى التكليف بقدر وُسْعنا فنحن مكلّفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبى على العلم به لا بمعرفة صفات اخرى او بان نقول سلّمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلّفين بل ربّما يعرفه معرفةً كاملة بعضٌ منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم دون بعض وهو من عداهم وهؤلاء وان كانوا هم الاكثرين ولكن لا يمتنع كثرةُ الهالكين بسبب ترك ما كُلّفوا به من كمال معرفته واثبت بعض من المتكلمين صفات أُخَر بيانها تلك المسائل الاحدى عشرة

الاولى البقاء اتّفقوا على انه تع باقٍ لكن اختلفوا فى كونه صفة ثبوتية
زايدة كما اشار اليه بقوله اثبته الشيخ ابو الحسن الاشعرى واتباعه
وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زايدة على الوجود اذ الوجود
متحقق دونه اى دون البقاء كما فى اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة
هى البقاء واجيب عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق
الوجود بعد الحدوث يعنى ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث
زال بعد ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقيّة
الوجودية فلو دل ذلك الذى ذكرتموه فى البقاء على كونه وجوديا زايدا
لكان الحدوث ايضا وجوديا زايدا لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول
كالحصول بعد العدم فى الدلالة على الوجود فى الجملة اذ حاصلهما الانتقال
الواقع بين العدم وما يقابله اعنى الوجود ولزم التسلسل فى الحدوثات
الوجودية ضرورةً ان الحدوث لا بد ان يكون حادثا مع ان الشيخ معترف
بان الحدوث ليس امرا زايدا وحلّه بعد نقضه ان تجدد الاتّصاف بصفة
لا يقتضى كونها وجودية كتجدد معية البارى تع مع الحادث وكذا زواله
ايضا لا يقتضيه وذلك كله لجواز الاتّصاف بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف
ونفاه اى نفى كونَ البقاء صفة وجودية زايدة القاضى ابو بكر والامامان
امام الحرمَيْن والامام الرازى وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس
الوجود فى الزمان الثانى لا امر زايد عليه لوجهين الاول لو كان البقاء زايدا
لكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه
باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروضُ زوالُه ولزم تسلسل البقاءات المترتبة
الموجودة معا والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل فى وجود
الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل اصلا ويَرِد على هذا
الجواب ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا كما مرّ الثانى لو احتاج البقاء
على تقدير كونه وجوديا الى الذات لزم الدور لان الذات محتاج الى البقاء
ايضا فان وجوده فى الزمان الثانى معلّل به والّا اى وان لم يحتج البقاء

الى الذات لكان الذات محتاجا اليه وكان هو مستغنيا عن الذات مع استغنائه عن غيره ايضا فكان البقاء هو الواجب الوجود لانه الغنى المطلق دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه وما قيل من ان وجوده فى الزمان الثانى معلّل به ممر غايةُ ما فى الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله

وان اتّفق تحققهما معا تنبيهٌ اثبات البقاء قد يفسّر بان الوجود فى الزمان الثانى امر زايد على الذات يريد ان المثبتين للبقاء يفسّرونه تارة باستمرار الوجود ويدّعون ان الوجود فى الزمان الثانى زايد على الذات

واخرى بانه معنى زايد يعلل به الوجود فى الزمان الثانى واول الوجهين للنافين ينفى المعنى الاول من معنيى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرًا ولا ينفى الثانى لان البقاء اذا كان امرا يعلل به الوجود فى الزمان الثانى لا يستلزم ان يكون له بقاء آخر والوجه الثانى منهما ينفى المعنى الثانى دون الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زايدا على الذات احتياج الذات فى وجوده الى البقاء الذى هو الاستمرار

فلا يلزم الدور الصفةُ الثانية القدم واحاله الجمهور متّفقين على انه تع قديم بنفسه لا بقدم وجودى زايد على ذاته واثبته ابن سعيد من الاشاعرة ودليله على كونه صفة وجودية زايدة ما مرّ فى البقاء وتصويرُه ههنا ان يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامَد ومنه قوله تع كالعُرْجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم فى اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زايدا على الذات فكذا القدم الذى هو التقدم بلا نهاية لا بمجرّد مدّة متطاولة بابطاله اى ما مرّ مع ابطاله فلا حاجة الى اعادة شىء منهما وحملُ ما مرّ على الوجهين السابقين مما لا وجه لصحّته والذى يخصه اى يختص بابطاله انه ان اراد به اى بالقدم انه لا اول له فسلبىّ فلا يتصور كونه

وجوديا او انه صفة لاجلها لا يختص البارى سبحانه بحيز كما فسّره اى
كما فسّر كلام ابن سعيد بذلك الشيخ ابو اسحق الاسفرائنى فانه قال
معنى كلامه انه تع مختص بمعنى لاجله ثبت وجوده لا فى حيّز كما ان
المتحيّز يختص بمعنى لاجله كان متحيّزا ولا يخفى عليك ان هذا
التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه فكذلك يكون القدم
امرا سلبيا اذ مرجعه ح الى وجوده لا فى حيّز فان قلتَ هذا السلبى معلل
بالقدم لا نفسه قلتُ ان الصفات السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية او
غيرهما من المعانى فالتصوير اى تعليه تصوير ذلك المعنى المراد اوّلا ثم
التقرير والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانيا هذا الذى اوردناه ههنا فى
ابطاله منصمّ الى ما سبق فى مباحث الامور العامة من انه اى القدم
امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا
الصفةُ الثالثة الاستواء لما وصف تع بالاستواء فى قوله الرحمن على العرش
استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود الاستواء
ح الى صفة القدرة وقال الشاعر

قد استوى عمرو على العراق
من غير سيف ودم مهراق

اى استولى وقال الاخر

فلما علونا واستوينا عليهم
تركناهم صَرْعَى لنسر وطاير

اى استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة
والمغالبة اى يشعر بسبق هذه الامور التى تستحيل فى حقه تع وايضا لا
فايدة لتخصيص العرش لان استيلاءه يعمّ الكل لانا نجيب عن الاول
بمنع الاشعار الا يرى ان الغالب لا يشعر به كما فى قوله والله غالب على
امره نَعَمْ ربّما يُفْهَم سبق تلك الامور من خصوصيةِ من أُسْنِد اليه
الاستيلاء فى امر مخصوص وعن الثانى بان الفايدة هى الاشعار بالاعلى على

الادنى اذ مقرر فى الاوهام ان العرش اعظم المخلوقات فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى وقيل هو اى الاستواء ههنا القصد فيعود الى صفة الارادة نحو قوله ثم استوى الى السماء اى قصد اليها وهو بعيد اذ ذلك يعدّى بالى كالقصد دون على كالاستيلاء وذهب الشيخ فى احد قوليه الى انه اى الاستواء صفة زايدة ليست عايدة الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها ولم يقم دليلا عليها ولا يجوز التعويل فى اثباته على الظواهر من الايات والاحاديث مع قيام الاحتمال المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء او القصد على ضعف فالحقّ التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام الصفة الرابعة الوجه قال تع ويبقى وجه ربك كل شيء هالك الا وجهه اثبته الشيخ فى احد قوليه وابو اسحق الاسفرائنى والسلف صفة ثبوتية زايدة على ما مرّ من الصفات وقال فى قول آخر ووافقه القاضى انه الوجود وهو كما قبله اعنى الاستواء فى عدم القاطع وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال تنبيه الوجه وضع فى اللغة للجارحة المخصوصة حقيقة ولا يجوز ارادتها فى حقه تع ولم يوضع لصفة اخرى مجهولة لنا بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعانى فتعيّن المجاز والتجوّز به عما يعقل ويثبت بالدليل متعيّن وهو ان يتجوّز به عن الذات وجميع الصفات فان الباقى هو ذاته مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باق الصفة الخامسة اليد قال الله تع يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقتُ بيدىّ فاثبتهما الشيخ صفتين ثبوتيتين زايدتين على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين وعليه السلف واليه ميل القاضى فى بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجازان عن القدرة فانه

شايع وخلقته بيدىّ اى بقدرتى الكاملة ولم يرد بقدرتىّ وتخصيص خلق ادم بذلك مع ان الكل مخلوق بقدرته تع تشريف وتكريم له كما اضاف الكعبة الى نفسه فى قوله أَنْ طَهِّرَا بيتى للتشريف مع انه مالك للمخلوقات كلها وكما خصص المومنين بالعبودية لذلك فى قوله ان عبادى ليس لك عليهم سلطان وقالت المعتزلة بل اليد مجاز عن القادرية بناء على اصلهم الذى هو نفى الصفات واثبات الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو فى غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد وقيل صفة زايدة وهذا تكرار لما تقدّم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد فى بعض النسخ بدله وقيل صلة زايدة اى لفظةُ بيدىّ زايدة كما فى قوله

دعوتُ لِما نابَنِى مِسْوَرا
فلبّى فلبّىْ يَدَىْ مِسْوَرِ

وهو فى غاية الركاكة وتحقيقه كما فى الاول اى كالتحقيق الذى ذكرناه فى الوجه من انه موضوع للجارحة وقد تعذّرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة الصفةُ السادسة العينان قال تع تجرى باعيننا ولتصنع على عينىّ وقال الشيخ تارة انه صفة زايدة على سائر الصفات وتارة انه البصر والكلام فيه ما مرّ آنفا فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها موجب الاجمال فوجب ان يجعل مجازا عن البصر او عن الحفظ والكلاءة وصيغةُ الجمع للتعظيم الصفةُ السابعة الجنب قال تع ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرّطت فى جنب الله وقيل صفة زايدة وقيل المراد فى امر الله كما قال الشاعر

أَمَا تتّقين الله فى جنب عاشق
له كَبِدٌ حَرّى وعينٌ ترقرق

اى تلمع وتتحرك ورقراق السراب ما تلألاء منه اى جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار فى الحِمْلاق او اراد الجناب يقال لاذ بجنبه اى بجنابه وحرمه

الصفة الثامنة القَدَمُ قال عليه السلام فى اثناء حديث مطوّل فيضع الجبّار قدمه على النار فتقول قَطْ قَطْ اى حسبى حسبى وفى رواية اخرى حتى يضع ربّ العزّة فيها قدمه فينزوى بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفى اخرى يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتأويل الجبّار بمالك خازن النار او بمن يرفع نفسه عن امتثال التكاليف مما لا يُلْتفت اليه كيف وقد ورد فى رواية أنس فى اثناء حديث واما النار فلا تمتلى حتى يضع الله رجله فيها

الصفة التاسعة الاصبع قال عليه السلام انّ قلب المؤمن بين اصبعَيْن من اصابع الرحمن وفى رواية انّ قلوب بنى ادم كلّها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة وامّا وجه التأويل فكما فى اليدين الصفة العاشرة اليمين قال تع والسموات مطويّات بيمينه وتأويلها بالقدرة التامة ظاهر الصفة الحادية عشر التكوين اثبته الحنفية صفةً زايدة على السبع المشهورة اخذًا من قوله تع كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اعنى وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحّة والصحّة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحّة هى الامكان وانه للممكن ذاتى فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل به اى بامكان الشىء فى نفسه يعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اى كون المقدور ووجوده لا صحّته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى كذلك اى يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحّة التى جعلناها اثرا للقدرة هو صحّة الفعل بمعنى التأثير والايجاد عن الفاعل لا صحّة المفعول فى نفسه وهذه الصحّة هى امكانه الذاتى الذى لا يمكن تعليله بغيره واما

الصحّة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التى باعتبارها يصحّ عن الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من الشيء المقدور له فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد فى حصوله من صفة اخرى متعلقة به اى بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هى التكوين قلنا كل منهما اى من ذينك الطرفين يصلح اثرا لها اى للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنها الى مخصص بعينه وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وح لا حاجة الى مبداء للكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة وقد ورد فى حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفيّ فوجدت بردها فى كبدى ولا يجوز اثبات الجارحة كما ذهبت اليه المشبّهة فقيل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل مؤوّل بالتدبير يقال فلان فى كفّ فلان اى فى تدبيره والمقصود من الحديث بيانُ الطافه فى تدبيره له او بيانُ انه وَجَدَ رَوْحَ الطافه فان البرد يطلق على كل رَوْحٍ وراحة وطمانينة وقد ورد فى الاحاديث انه ضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل هو مؤوّل بظهور تباشير الخير والنجح فى كل امر ومنه ضحكت الرياض اذا بدت ازهارها فمعنى ضَحِكَ ظَهَرَ تباشير الخير والنجح منه وبدوّ النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقّعا منه ومن كان له رسوخ قدم فى علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الايات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليقها والله المستعان وعليه التكلان • المرصد الخامس فيما يجوز عليه تع اى ما يجوز ان يتعلق به كالروٌية والعلم بالكنه وفيه مقصدان الاول فى الروٌية والكلام فى الصحّة وفى الوقوع وفى شُبَه المنكرين فههنا ثلث مقامات المقام الاول فى صحة الروٌية وقد طال نزاع المنتمين الى الملة فيها فذهب الاشاعرة الى انه تع يصح ان يُرى ومنعه الاكثرون قال الآمدى

اجتمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤيته تع فى الدنيا والاخرة جايزة عقلا واختلفوا فى جوازها سمعا فى الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه اخرون وهل يجوز ان يرى فى المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم تكن رؤية حقيقية ولا خلاف بيننا فى انه تع يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذى الحواس واختلفوا فى رؤيته لذاته ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرايناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التى هى الرؤية بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا فى حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها امر زايد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شياً علما تاما جليا ثم رايناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان فى الثانية زيادة ليست فى الاولى قالت الفلاسفة هى اى تلك المغايرة والزيادة عايدة الى تأثر الحدقة لا الى الزيادة فى الانكشاف وهى الرؤية والابصار لوجوه الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يتاتى له ان يدفعه اى هذا التخيل عن نفسه اصلا وما ذلك الا لان الحدقة تاثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها فى الحدقة بعد ان زالت الرؤية الثانى ان من نظر بالاستقصاء الى روضة خضراء زمانا طويلا ثم حول عينه الى شىء ابيض فانه يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة فقد تحقق ان حدقته تاثرت عن الخضرة وبقى صورتها فيها بعد التحويل الثالث ان الضوء القوى يقهر الباصرة وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرآئى بعد رؤيتهما الى ضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرهما فلولا تأثرها اى تأثر الحاسة منه بل منهما لما كان الامر كذلك قلنا كل ذلك الذى ذكرتموه يدل على تأثر الحدقة عند الابصار واما عود تلك الزيادة التى هى الابصار اليه اى الى التأثر فلا دلالة له عليه فلا هى اى فلا الابصار بتأويل الرؤية هو اى تأثر

الحاسّة ولا هي مشروطة به عندنا فجاز ان نرى الله سبحانه من غير أن يتأثر عنه الحاسّة وقد سبق ما فيه كفاية وهو ان الرؤية امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرايط التي اعتبرها الحكماء ثم علمت ان الله ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبّر عنها بالرؤية هذا ما تفرّد به اهل السُّنّة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسّمة وان جوّزوا رؤيته تع لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفي جهة وأمّا الذي لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته وسيَرِدُ عليك زيادةُ تقرير لمذهبهم وقد استُدلّ عليه اى على جواز رؤيته تع بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين المسلك الاول النقل وانما قدّمه لانه هو الاصل في هذا الباب والعمدة من المنقولات في ذلك قوله تع حكايةً عن موسى ربّ أرِني أنظرْ اليك قال لن تراني ولكن انظرْ الى الجبل فان استقرّ مكانَه فسوف تراني الاحتجاج به من وجهين الاول ان موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع كونُه تع مرئيا لما سأل لانه ح إمّا أن يعلم امتناعه او يجهله فانْ علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه الله تع بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقايد الحقّة والاعمال الصالحة الثاني انه تع علّق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن في نفسه وما عُلّق على الممكن فهو ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدقُ الملزوم بدون صدق اللازم الاعتراض أمّا على الاول فمن وجوه الاول ان موسى لم يسال الرؤية بل تجوّز بها عن

العلم الضرورى لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيّما استعمال رأى بمعنى علم وأرى بمعنى أعلَمَ فكانّه قال اجعلنى عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل ابى الهذيل العلّاف وتبعه فيه الجبّائى واكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جدّا والصواب ان يقال ولو كانت الرؤية المطلوبة فى ارنى بمعنى العلم لكان النظر المترتّب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الّا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا ومخالفة الظاهر لا تجوز الا لدليل ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئى المؤدّى الى رؤيته فيكون الطلب للرؤية ايضا ثم نقول يمتنع حملها اى حمل الرؤية المطلوبة عليه اى على العلم الضرورى ههنا أمّا اولا فلانّه يلزم ان لا يكون موسى عالما بربّه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك مما لا يعقل لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك وأمّا ثانيا فلانّ الجواب ينبغى ان يطابق السؤال وقوله لن ترانى نفىٌ للرؤية لا للعلم الضرورى باجماع المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يتطابقا اصلا الثانى من وجوه الاعتراض على الاول انه لم يسأله ارآءة ذاته بل ساله ان يريه علما وأمارة من اعلامه واماراته الدالة على الساعة وتقدير الكلام انظر الى علمك فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه وقال انظر اليك نحو واسأل القرية اى اهلها فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعَلَم ايضا والمعنى ارنى عَلَما من اعلامك انظر الى عَلَمك وهذا تأويل الكعبى والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر فلا يرتكب الا لدليل ايضا ومع ذلك لا يستقيم امّا اولا فلقوله لن ترانى فانه نفى لرؤيته تع لا لرؤية عَلَم من اعلام الساعة باجماعهم ولا يطابق الجواب السؤال ح وامّا ثانيا فلانّ تدكدك الجبل

الذی شاهده موسی من اعظم الاعلام الدالة علیها فلا یناسب قوله ولکن انظر الی الجبل المنعَ من رؤیة الایة ای العلامة الدالة علی الساعة المستفادَ من قوله لن ترانی علی هذا التأویل بل یناسب رؤیتها وایضا قوله فان استقرّ مکانه لا یلائم رؤیتها لان الایة فی تدکدک الجبل لا فی استقراره الثالث من تلک الوجوه انما سالها بسبب قومه لا لنفسه لانه کان عالما بامتناعها لکن قومه اقترحوا علیه وقالوا ارنا الله جهرةً وانما نسبها الی نفسه فی قوله ارنی لیُمنَع عن الرؤیة فیعلم قومه امتناعها بالنسبة الیهم بالطریق الأولی وفیه مبالغة بقطع دابر اقتراحهم وفی اخذ الصاعقة لهم دلالة علی استحالة المسؤل وهذا تأویل الجاحظ ومتّبعیه والجوابُ انه خلاف الظاهر فلا بد له من دلیل ومع ذلک لا یستقیم امّا اولا فلانّه لو کان مصدّقا بینهم لکفاه ان یقول هذا ممتنع بل کان یجب علیه ان یردعهم عن طلب ما لا یلیق بجلال الله کما زجرهم وقال انکم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا آلها کما لهم الهة والّا ای وان لم یکن مصدّقا بینهم بل کان القوم کافرین منکرین نصدقه لم یصدّقوه ایضا فی الجواب بلَنْ ترانی اخبارا عن الله لان الکفار لم یحضروا وقت السؤال ولم یسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فکیف یقبلون مجرّد اخباره مع انکارهم لمعجزاته الباهرة وامّا ثانیا فلانّهم لمّا سئلوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم یحتج موسی فی زجرهم الی سؤال الرؤیة واضافتها الی نفسه ولیس فی اخذ الصاعقة دلالة علی امتناع المسؤل لانهم لم یروا الا ان اخذتهم الصاعقة عقیب سؤالهم ولیس فی ذلک ما یدل علی امتناع ما طلبوه بل جاز ان یکون ذلک الاخذ لقصدهم اعجازَ موسی عن الاتیان بما طلبوه تعنتًا مع کونه ممکنا فانکر الله ذلک علیهم وعاقبهم کما انکر قولَهم لن نؤمن لک حتی تُفجّر لنا من الارض ینبوعا وقولَهم انزل علینا کتابا من السماء

بسبب التعنّت وان كان المسئول امرا ممكنا فى نفسه فاظهر الله عليهم ما يدل على صدقه معجزا له ورادعا لهم عن تعنتهم الرابع من وجوه الاعتراض على الاول انه سالها لنفسه وان علم استحالتها بالعقل ليتأكد دليل العقل بدليل السمع فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فانّ تعدّد الادلّة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوّة فى العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما سال هذا السؤال وفَعَلَه فعْلَ ابرهيم وسؤاله حين قال رب ارنى كيف تحيى الموتى قال أَوَلَمْ تؤمن قال بلى ولكن ليطمئّن قلبى فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت فانه كما مرّ صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلّقه النقيض بوجه من الوجوه ولذلك يؤّول قول الخليل تارة بما يضعف وهو انه مخاطبة منه لجبرئيل عند نزوله اليه بالوحى ليعلم انه من عند الله وضعّفه انه خاطب الرب وجبرئيل ليس برب وايضا احياء الموتى ليس مقدورا لجبرئيل فكيف يطلب منه وتارة بما يقوى وهو ما روى من انه أَوْحَى الله اليه انّى اتّخذت انسانا خليلا وعلامتُه انى احيى الموتى بدعائه وظنّ ابرهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئّن قلبه مع انه كان يمكنه اى يمكن موسى ذلك اى طلب التأكيد من غير ارتكاب سؤالِ ما لا يمكن من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل السمعى على استحالتها بلا طلب لها فيكون ح طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء الخامس من تلك الوجوه انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضرّ ذلك فى نبوّته مع العلم بالوحدانية لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل قبيحا والغرض من البعثة هو الدعوة الى انه تع واحد وانه كلّف عباده باوامر ونواهٍ تعريضا لهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته واما من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوز ان لا يكون شريعة موسى

آمرة بمعرفة انه تع يستحيل رؤيته او يعلم موسى امتناع الرؤية والسؤال بطلبها صغيرة لا تمتنع على الانبياء والجواب التزام أنّ النبى المصطفى المختار بالتكليم فى معرفة الله وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة ودون من حصّل طرفا من علم الكلام هى البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التى لا سلكها واحد من العقلاء واحتجاجنا بلزوم العبث على تقدير العلم بالاستحالة وهو مما بنزه عنه من له ادنى تمييز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر على الله بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسيم على رأيكم لا يعدّ من الصغاير بل من الكباير التى يمتنع صدورها عنهم وعلى تقدير كون السؤال من الصغاير نقول فى جوازها من الانبياء ما سيأتى من المنع والتفصيل واما على الوجه الثانى اى الاعتراض عليه فمن وجهين الاول انه علّق الرؤية على استقرار الجبل اما حال سكونه او حال حركته الاول ممنوع والثانى مسلّم بيانه انه لو علّقه اى وجود الرؤية عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذى هو الاستقرار وهو باطل فاذن قد تعين انه علّقه عليه حال حركته ولا خفاء فى ان الاستقرار حال الحركة محال فيكون تعليق الرؤية عليه تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلّق بل على استحالته والجواب انه علّقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار فى الكلام وانه اى استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا اذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته وايضا فان استقرار الجبل عند حركته اى فى زمانها ليس بمحال اذ فى ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة ولا محذور فيه وانما المحال هو الاستقرار مع الحركة اى كونهما مجتمعين لا وقوع شىء منهما فى وقت الاخر بدل صاحبه الثانى من الوجهين انه لم

يقصد من التعليق المذكور بيان امكان الرؤية او امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلّق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يلزم امكان المعلّق وللجواب انه قد لا يُقْصَد الشيء في الكلام قصدا بالذات ويلزم منه لزوما قطعيا والحال ههنا كذلك فانه اذا فُرض وقوع الشرط الذى هو ممكن في نفسه فامّا ان يقع المشروط فيكون هذا ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط لانه ح منتف على تقديرى وجود الشرط وعدمه لا يقال فايدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا إنْ ضربتنى ضربتُك هو الربط في جانبى الوجود والعدم معا لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح تذنيب كل ما سنتلوه عليك في المقام الثانى مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل جوازها وصحّتها بلا شبهة فلا نطوّل بذكرها ههنا الكتاب كما فعله جمع من الاصحاب والله الموفّق للصواب، المسلك الثانى من مسلكى صحّة الرؤية هو العقل والعمدة في المسلك العقلى مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ ابى الحسن والقاضى ابى بكر واكثر ائمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميّز الطويل من العريض ونميّز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قايمين بالجسم لما تقرّر من انه مركّب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء اخر فيقبل القسمة بنفسه هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلّين وهو مح فرؤية الطول والعرض هى رؤية الجواهر التى ركّب منها الجسم فقد ثبت ان صحّة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه

الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود
كما عرفت وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة
لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال
الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك اى اختصاص الصحة بحال
الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن
العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة المصححة للروية
لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد
وهو صحة كون الشي مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما
بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في مباحث العلل ثم نقول
وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر
والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها
مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة
لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون
جزء العلة لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه
واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هي
اى العلة المشتركة الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم
من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الروية متحققة في
حق الله تع فتتحقق صحة الروية وهو المط واعلم ان هذا الدليل
يوجب ان يصح روية كل موجود كالاصوات والروايح والملموسات والطعوم
والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الروية لشيء تحقق
الروية وانما لا نرى هذه الاشياء التي ذكرتموها لجريان العادة من الله
بذلك اى بعدم رويتها فانه تع جرى عادته بعدم خلق رويتها فينا ولا
يمتنع ان يخلق فينا رويتها كما خلق روية غيرها والخصم يشدد عليه

النكير اى الانكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ما هو اى انكاره الا استبعاد ناش عما هو معتاد فى الروية والحقايق اى الاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات بل مما تحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوايب التعليدات ولا شبهة فى ان الروية بالمعنى الذى حققناه فيما سلف ليست ممتنعة فى سائر المحسوسات ثم الاعتراض عليه بعد النقض المذكور من وجوه الاول لا نم انا نرى العرض والجوهر معا بل المرئى هو الاعراض فقط قولك نرى الطول والعرض وهما جوهران قلنا الحكم برؤيتهما صحيح ولكن المرجع بهما الى المقدار وانه عرض قايم بالجسم والجواب انا قد ابطلنا ذلك اى كونهما مقدارا قايما بالجسم بما فيه كفاية فان وجود المقدار الذى هو عرض مبنى على نفى الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه بما لا حاجة الى اعادته ونزيد ههنا لابطال المقدار العرضى انا لو فرضنا تألف الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وان لم يخطر ببالنا شيء من الاعراض فعلم انه لا حاجة فى الطول الى شيء سوى الاجزاء فالمرئى هو تلك الاجزاء لا عرض قايم بها وايضا فالامتداد الحاصل فيما بين الاجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذى هو المقدار بها والا لقام المقدار الواحد بها اى بتلك الاجزاء وان كانت متناثرة متفاصلة وهو ضرورى البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضى بالاجزاء فلا يكون الامتداد عرضا قايما بها والا لزم اشتراط الشيء بنفسه فمرجع الطول الى الاجزاء المتألفة فى سمت مخصوص فرؤيته روية تلك الاجزاء المتميزة وهو المط الثانى من وجوه الاعتراض لا نم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمى لما تقدم فى باب الامكان والعدمى لا حاجة به الى علة والجواب جدلا المعارضة بما سبق فيه اى فى باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوديا والجواب تحقيقا ان المراد بعلة صحة الروية

كما صرّح به الامدىّ ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر فى الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضرورى وبعلم ايضا بالضرورة انه اى متعلق الرؤية امر وجودى لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا الثالث من تلك الوجوه لا نم ان علة صحة الرؤية يجب ان تكون مشتركة امّا اولا فلانّ صحة الرؤية ليست امرا واحدا بالشخص وهو ظ بل نقول صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر اذ المتماثلان ما يسدّ كلٌّ منهما مسدّ الاخر ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس اذ يستحيل ان يُرى الجسم عرضا او العرض جسما وامّا ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مرّ فى مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلّقها والمدّعى ان متعلّقها ليس خصوصية واحد منهما اى من الجوهر والعرض فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا انه هُويّةٌ ما من الهُويّات وامّا خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها فضلاً عن ادراك انها اىّ جوهر او عرض هى فاذا راينا زيدا فانّا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى أعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة حيث يزعمون ان المرئى بالذات هو الالوان والاضواء وامّا الاجسام فهى مرئية بالعرض والتبعيّة بل نرى هويته ثم ربما نفصّله الى جواهر هى اعضاؤه والى اعراض تقوم بها اى بتلك الجواهر وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سُئلنا عن كثير منها اى من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها اذ كنا اىّ زمان كنا ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذى به الافتراق بينها اعنى خصوصية هوية زيد

مثلا لما كان الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين البارئ سبحانه فيصح رؤيته الرابع من وجوه الاعتراض لا نم ان المشترك بينهما اى بين الجوهر والاعرض ليس الا الوجود والحدوث فان الامكان ايضا مشترك بينهما وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات العامة والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية الذى فسرنا به علة الصحة هو ما يختص بالموجود والا لصح رؤية المعدوم والامكان ليس كذلك لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصح شيء منها متعلقا للرؤية وما لا يُعْلَم لا يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر والذى نعلمه فيهما اى فى الجوهر والعرض الموجودين خصوصية كل منهما وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق لتعلق الرؤية الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية بها يمتاز كل منهما عن القديم وانما هو مطلق الحدوث وقد ابطلناه ايضا واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وبذلك يتم المط الخامس لا نم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك عدميا والجواب ما سبق من ان المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية لا ما يؤثر فيها ولا شك فى انه لا يصلح العدم لذلك اى لكونه متعلق الرؤية فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم فلا يكون عدميا قلنا وذلك اى كون الوجود مسبوقا بالعدم امر اعتبارى لا يُرى ضرورة والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل لكونه مدركا محسوسا السادس لا نم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم القول بان وجود

كل شيء نفس حقيقته وكيف تكون حقايق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان بل يكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما عُلم في صدر الكتاب وقد اجاب الامدىّ عن هذا السؤال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاصحاب لم يَرِدْ عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا بما تمسك به ولما لم يكن هذا مرضيا عند المص قال والجواب ان لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية ما لما عرفت من ان الوجود الخارجي ليس الا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية والشخصية وذلك اى كون الشيء ذا هوية يمتاز بها امر مشترك بين الموجودات بأسرها بالضرورة وما ذكرتم مما به الافتراق كالانسانية والفرسية وغيرهما والزمتم الاشتراك فيه على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا فشيات الاشياء اى خصوصياتها التى يمتاز بها بعضها عن بعض وهى هيئات وخصوصيات للهويات الممتازة بذواتها وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوفا لا سترة به فما ذكره الشيخ من ان وجود شيء عينُ حقيقته لم يُرِدْ به ان مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثاني بل اراد ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان ممتازتان يقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذى ادّعاه الشيخ على ما مرّ في الامور العامة انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا تنافي بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذى صوّرناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهّموا ان ما نُقل عنه من ان الوجود عين الماهية

ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات ان يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متماثلة متّفقة الحقيقة وهو بط فلذلك قال واعلم ان هذا المقام مزلّة الاقدام ومضلّة الافهام وهذا الذى حققناه لك هو غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه جهدا ولم ندّخر نصحا وعليك باعادة التفكر وامعان التدبر والثبات عند البوارق اللامعة من الافكار وعدم الركون الى اول عارض يظهر ببادئ الرأى كما ركن اليه مَنْ حكم بانّ كلام الشيخ فى مباحث الرؤية حيث ادّعى اشتراك الوجود ينافى ما تقدم حيث قال وجود كل شىء عينه ولله العون والمنّة فى ادراك الحقايق والاهتداء الى الدقايق السابع من الاعتراضات لا نم ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة فى القديم كانت الرؤية ثابتة فيه كما فى الحوادث لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجوابُ يُعْلَم بما قدّمناه اليك وهو بيانُ ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلّقها وان متعلّقها هو الوجود مطلقا اعنى كون الشىء ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجودات كما فى الشبح المرئى من بعيد بلا ادراك الخصوصية واذا كان متعلّقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معيّن ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المص فى ترويج المسلك العقلى لاثبات صحة رؤيته تع لكن لا يلتبس على الفطن المُنْصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتبارى كمفهوم الماهية المطلقة والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرَك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الّا ان ادراكها اجمالى لا يُتمكّن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوّة وضعفا كما لا يخفى على ذى بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا ترى الى قولك كل شىء فهو كذا وفى هذا الترويج تكلّفات أُخَر يُطْلعك عليها ادنى تأمّل فاذن الاَوْلَى ما قبل

من ان التعويل فى هذه المسئلة على الدليل العقلى متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدى من التمسك بالظواهر النقلية وقد مرّ عمدتها • المقام الثانى فى وقوع الرؤية ان المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة اى فى الدار الاخرة قال الامام الرازى مستدلاً على وقوع الرؤية الأمّة فى هذه المسئلة على قولَيْن فقط الاول يصح ويرى والثانى لا يصح ولا يرى وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا مع القول بالصحة انه لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع فى النفى والاثبات بل كلاهما مُثْبَتان معا او مَنْفيّان معا وهو اى هذا الاستدلال غير صحيح كما ذكره الامدىّ لان خرق الاجماع اثبات ما نفاه كما اذا ذهب بعض المُجْمعين الى السالبة الكلية واخرون الى السالبة الجزئية فاحدث القول بالموجبة الكلية او نفى ما اثبته كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فاحدث القول بالسالبة الكلية واما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية واخرون الى السالبة الكلية فاحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية ليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطايفة فى احدى المسئلتين ولاخرى فى الاخرى كما فى ما نحن بصدده واليه اشار بقوله وهذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشىء منهما لا يخالف الاجماع ولا يخرقه بل كل واحد من قولى التفصيل مما قال به طايفة من طايفتى المجمعين وان كان خارقا لما قال به الطايفة الاخرى فذلك الذى ذكرناه فى مسئلتنا هذه كما فى مسئلة قتل المسلم بالذمّى والحُرّ بالعبد فان القايل قايلان مثبت لهما معا كالحنفية وناف لهما معا كالشافعية والتفصيل بينهما مما لم يقل به احد من الامة ولكن لو قيل به لا يكون خارقا للاجماع بل موافقة للمثبت فى مسئلة وللنافى فى مسئلة اخرى ولا يكون هذا التفصيل ممنوعا عنه بل يكون جايزا بالاجماع فهذا المسلك فى اثبات الوقوع مردود والمعتمد فيه

مسلكان المسلك الاول قوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج بالاية الكريمة ان النظر فى اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة بل يتعدى بنفسه قال الله تع انظرونا نقتبس من نوركم اى انتظرونا وقال ما ينظرون الا صيحة واحدة اى ما ينتظرون ومنه قوله فناظرة بمَ يرجع المرسَلون اى منتظرة وقال الشاعر

وان يك صدرُ هذا اليوم وَلّى
فانّ غدًا لناظرِه قريبُ

اى لمنتظره وجاء بمعنى التفكّر والاعتبار ويستعمل ح بفى بقال نظرت فى الامر الفلانى اى تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى الرافة والتعطف ويستعمل ح باللام يقال نظر الامير لفلان اى رأَف وتعطّف وجاء بمعنى الروية ويستعمل ح بالى قال الشاعر

نظرت الى من حسّن اللهُ وجهَه
فيا نظرةً كادت على وامق تقْضى

والنظر فى الاية موصول بالى فوجب حمله على الروية فتكون واقعة فى ذلك اليوم وهو المط واعترض عليه بوجوه الاول لا نم ان لفظ الى صلةٌ للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمةَ ربها منتظرة ومنه قول الشاعر

أبيضُ لا يرْهب الهزالَ ولا
يقطع رحمًا ولا يخون الى

اى نعمة ويقرب منه ما قد قيل انّ الى بمعنى عند كما فى قوله

فهل لكم فيما الىّ فانّنى
طبيب بما اعيى النِطاسىَّ حِذْيَما

اى فيما عندى ومعنى الاية ح عند ربّها منتظِرة نعمتَه والجواب ان

انتظار النعمة غمّ ومن ثمّة قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يصح الاخبار به بشارةً مع ان الاية وردت مبشّرةً للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك فى رؤيته تع فانها اجلّ النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا فى الانتظار المؤدّى الى عبوسه الثانى النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر

وشُعْثٍ ينظرون الى بلال

كما نظر الظِماء حَيَا الغَمامِ

ومن المعلوم ان العِطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حملُ النظر المشبّه على الانتظار ليصح التشبيه وقال

وجوهٌ ناظرات يومَ بَدْرٍ

الى الرحمن يأتى بالفلاح

اى منتظرات اتيانَه بالنصر والفلاح وقال

كل الخلايق ينظرون سجاله

نظرَ الحجيجِ الى طلوع هلال

اى ينتظرون عطاياه انتظارَ الحجّاج ظهور الهلال والجواب لا نم ان النظر ههنا اى فيما ذكرنا من الامثلة للانتظار ففى الاول اى يرون بلالا كما يرى الظماء ماء يطلبونه ويشتاقون اليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق المجرّد عن الصلة كالمذكور فى المشبّه به على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها اى على غير الرؤية كالانتظار وفى الثانى اى ناظرات الى جهة الله وهى العلو فى العرف ولذلك ترفع اليه الايدى فى الدعاء او ناظرات الى آثاره اى آثار الله من الضرب والطعن الصادرين من الملايكة التى ارسلها الله تع لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرُواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وانّ قايله شاعر من اتباع مُسَيْلِمَة الكذّاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة لانهم

بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر وفى الثالث اى يرون سجالة ويجوز النظر المجرّد عن الصلة للرؤية كما مرّ آنفا وان سُلّم مجيئه مع الى للانتظار فلا يصح حمله عليه فى الاية اذ لا يصح بشارةً لما مرّ من ان انتظار النعمة غمّ ووصولها سرور الثالث من وجوه الاعتراض ان النظر مع الى حقيقةٌ لتقليب الحدقة لا للرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضا ولم ازل انظر الى الهلال حتى رايته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظرْ كيف ينظر فلان الىّ والرؤية لا ينظر اليها وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال تع تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فالنظر الموصول بالى محمول على تقليب الحدقة لما ذكرنا ولانه يوصف بالشدة والشزْر والازورار والرضى والتجبّر والذلّ والخشوع وشىء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هى احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئىّ هذا كما ذكرنا وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بالى حقيقة فيها والّا لزم الاشتراك ولا ملزومها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققُها بل لزوما عاديّا مصحّحا للتجوّز ثمّ نقول انه للرؤية مجاز ولكنه مجاز لا يتعيّن كونه مرادا فى الاية لجواز ان يراد ناظرة الى نعم الله ولِمَ اى ولاىّ شىء يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجوابُ ان النظر مع الى حقيقة للرؤية بالنقل الذى مرّ ذكرُه فلا يكون حقيقة فى غيرها وما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا يجدى نفعا اذ قوله نظرت الى الهلال فما رايته لم يصح نقله من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وان سلّمناه قلنا ربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن قولهم لم ازل انظر الى الهلال حتى رايته اى الى مطلع الهلال والبواقى من الامثلة كلها مجازات

اى النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم المسبّب الذى هو الروية على سببها الذى هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة فى التقليب الذى ليس بمراد يجب حمله فى الاية على الروية مجازا لرجحانه على الاضمار الذى يحتمل وجوها كثيرة واليه الاشارة بقوله مع ان الاشياء التى يمكن اضمارها كثيرة كنعمة الله وجهة الله وآثار الله ولا قرينة ههنا معيّنة لبعضها فالتعيين تحكّم لا يجوز لغةً فوجب المصير الى المجاز المتعيّن ثمّ نقول ايضا تقليب الحدقة طلبا للروية بدون الروية لا يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مرادا فى الاية وتقليب الحدقة مع الروية يكفيه التجوّز وحده فلا يضم اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا عاديّا للروية واطلاق اسم السبب للمسبّب مجاز مشهور فلنحمل الاية على التجوّز عن الروية بلا اضمار شىء وهو المط وانت لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا تفيد الا ظنونا ضعيفة جدا وح لا تصلح هذه الظواهر للتعويل عليها فى المسائل العلمية التى يطلب فيها اليقين المسلك الثانى فى اثبات الوقوع قوله تع فى حق الكفار كلّا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لشأنهم فلزم منه كون المومنين مبرّأين عنه فوجب ان لا يكونوا محجوبين عنه بل رائين له وهذا المسلك ايضا من الظواهر المفيدة للظنّ والمعتمد فيه اى فى اثبات الوقوع بل وفى صحته ايضا اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الروية المستلزم لصحتها وعلى كون هاتين الايتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين ، المقام الثالث فى شُبَه المنكرين وردّها وتنقسم تلك الشبه الى عقلية ونقلية اما العقلية فثلث الاولى شبهة الموانع وهى ان يقال لو جازت رويته تع لرئيناه الآن والتالى بط بطلانا ظاهرا واما بيان الشرطية

فهو انه لو جازت رؤيته لجازت فى الحالات كلها لانه اى جواز الرؤية حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه فى شىء من الازمنة فجازت رؤيته الآن قطعا ولو جازت رؤيته الآن لزم ان نراه الآن لانه اذا اجتمعت شرايط الرؤية فى زمان وجب حصول الرؤية فى ذلك الزمان والّا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانّه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات وشرايط الرؤية ثمانية امور الاول سلامة الحاسة ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الأبصار وينتفى بانتفائها والثانى كون الشىء جايز الرؤية مع حضوره للحاسة بان تكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك ما يضادّ الادراك كالنوم والغفلة والتوجّه الى شىء آخر والثالث مقابلته للباصرة فى جهة من الجهات او كونه فى حكم المقابلة كما فى المرئىّ فى المرآة والرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا والخامس عدم غاية اللطافة بان يكون كثيفا اى ذا لون فى الجملة وان كان ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو مختلف بحسب القوة الباصرة وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان المبْصَر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية والثامن عدم الحجاب الحايل وهو الجسم الملوّن المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع وهو ان يكون مضيئا لذاته او لغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا فى بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه فى حضوره للحاسة المعتبر فى الشرط الثانى ثم لا نعقل من هذه الشرايط فى حق رؤية الله تع الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون الستّ البواقى منها مختصة بالاجسام وهما اى الشرطان المعقولان فى رؤيته حاصلان الان فوجب حصول رؤيته والجواب عن هذه الشبهة أمّا اولا فهو انّا لا نم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية وذلك لانّ دليلكم وان دلّ عليه لكن عندنا ما ينفيه لانّا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الّا لانا نرى بعض

اجزائه دون البعض مع تساوى الكل فى حصول الشرايط فظهر انه لا تجب الروية عند اجتماعها لا يقال يتصل بطرفى المرئى من العين خطان شعاعيان كساقى مثلث قاعدته سطح المرئى ويخرج منها اى العين الى وسطه خط قايم عليه اى على سطحه يقسم ذلك الخط المثلث المذكور الى مثلثين قائمى الزاوية الواقعة عن جنبى الخط القايم فيكون الخط الوسط وترا لكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وترا لزاوية قائمة ووتر القائمة فى المثلث اطول من وتر الحادة فلم تكن اجزاء المرئى متساوية فى القرب والبعد بالنسبة الى الرائى بل يكون وسط المرئى اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين لانا نقول نعرض هذا التفاوت الذى ذكرتموه فى هذه الخطوط ذراعا فلو كان عدم روية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض ان بعد المرئى بقدر ذلك البعد الذى لطرفيه وجب ان لا يرى اصلا وان يرى فهذا البعد لا اثر له فى عدم الروية فتكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية فى حصول شرايط الروية وبعضها غير مرئى فلا تجب الروية مع حصولها قال بعض الفضلاء اى صاحب اللباب معترضا على هذه المعارضة لا يلزم من رويتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان رويته صغيرا وكبيرا بحسب روية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع فلعل رويته صغيرا وكبيرا تختلف بضيق الزاوية الحاصلة فى الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفى المرئى وسعتها فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى ان صورة المرئى انما ترتسم من الرطوبة الجليدية فى زاوية رأس مخروط متوهم قاعدته عند المرئى وان اختلافه بالصغر والكبر فى الروية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها ولهذا اذا قرب المرئى فى الغاية او بعد فى الغاية صارت الزاوية لسعتها فى الغاية حال القرب او لضيقها فى الغاية حال البعد كالمعدومة

فانعدمت الروية ح لعدم انطباع الصورة قال المص وضعفه ظاهر بناء على تركب الاجزاء التى لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان رئى الاجزاء وجب ان يرى الجسم كما هو فى الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان روية كلّ منها او بعضها اصغرَ مما هو عليه يوجب الانقسام فى ما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورويته اى كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او بازيد منه توجب ان لا يرى الا ضِعفا ضِعفا او اكبر من ذلك وهو بط قطعا ورويته اكبر باقلّ من مثل توجب الانقسام وروية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبرَ بمثل توجب ترجيحا بلا مرجّح فوجب ان يرى الكل على حالها فلا تفاوت ح بالصغر والكبر فتعيّن ان يكون التفاوت بحسب روية بعض دون بعض فتمّت معارضتنا لدليلهم على وجوب الروية عند اجتماع شرايطها ثم نقول قوله ان لم يجب حصول الروية عند اجتماعها يلزم تجويز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها وهو سفسطة قلنا هذا معارض اى منقوض بجملة العاديّات فان الامور العاديّة نجوّز نقايضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال فى الجبال الشاهقة التى لا نراها فانا نجوّز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافى الجزم بعدمه فمجرّد تجويزها لا يكون سفسطة ثم نقول ان كان مأخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الروية عند اجتماع شرايطها لوجب ان لا يجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم بط لانه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولانه ينجرّ الى ان يكون هذا الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فهو انا سلّمنا الوجوب اى وجوب الروية فى الشاهد عند حصول تلك الشرايط ولكنا نقول لِمَ يجب اى لماذا يجب وجود الروية فى الغايب عند حصولها اذ ماهية الروية فى الغايب غير ماهية الروية فى الشاهد فجاز اختلافهما فى اللوازم

والشرايط كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغايب وح جاز ان يجب روية الشاهد عند اجتماعها دون روية الغايب الثانية من تلك الشبه شبهة المقابلة وهي ان شرط الروية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها نحو المرئي في المراة وانها اى المقابلة مستحيلة في حق الله تع لتنزهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط اما مطلقا كما مر من ان الاشاعرة جوزوا روية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا روية اعمى الصين بقة اندلس او في الغايب لاختلاف الرويتين في الحقيقة فجاز ان لا يشترط في رويته المقابلة المشروطة في روية الشاهد وتحقيقه على ما في اللباب ان المراد من الروية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وفي عدمه الثالثة منها شبهة الانطباع وهي ان الروية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على الله تع محال اذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة والجواب مثل ما مر وهو ان يمنع كون الروية بالانطباع اما مطلقا او في الغايب لاختلاف الرويتين واما الشبه السمعية فاربع لا ست كما وقع في بعض النسخ الاولى قوله تع لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الروية فمعنى قولك ادركته ببصرى معنى رأيته لا فرق الا في اللفظ او هما امران متلازمان لا يصح نفي احدهما مع اثبات الاخر فلا يجوز رأيته وما ادركته ببصرى ولا عكسه فالاية نفت ان تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الاوقات لان قولك فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيده ما يقابله فلا يراه شيء من الابصار لا في الدنيا ولا في الاخرة لما ذكرنا ولانه تع تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدايح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان

وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول فضل والثانى عدل وكلاهما كمال والجوابُ أمّا عن الوجه الاول فى الاستدلال بالاية فمن وجوه الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئىّ اذ حقيقته النيل والوصول وإنّا لمُدْرَكون اى مُلْحَقون وأدْرَكت الثمرةُ اى وصلت الى حدّ النضج وأدْرَك الغلامُ اى بلغ ثم نُقل الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة والرؤيةُ المكيّفة بكيفية الاحاطة اخصّ مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها اى نفى المحيطة عن البارئ سبحانه لامتناع الاحاطة نفيُها اى نفى المطلقة عنه قوله فلا يصح نفى احدهما مع اثبات الاخر قلنا مم بل يصح ان يقال رأيته وما ادركته ببصرى اى لم يُحط به من جوانبه وان لم يصح عكسه الثانى من وجوه الجواب ان تدركه الابصار موجبةٌ كلّيةٌ لانّ موضوعه جمعٌ محلّى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفى فرفعها ورفعُ الموجبة الكلية سالبةٌ جزئيّةٌ وبالجملة فيحتمل قولُه لا تدركه الابصار اسنادَ النفى الى الكل بأن يلاحَظ اولا دخول النفى ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية ونفىَ الاسناد الى الكل بأن يعتبَر العموم اولا ثم ورود النفى عليه فيكون سالبة جزئيّة ومع احتمال المعنى الثانى لم يبق فيه حجّة لكم علينا لان ابصار الكفّار لا تدركه اجماعا هذا ما نقوله لو ثبت ان اللام فى الجمع للعموم والاستغراقِ والّا عكسنا القضية وقلنا لا تدركه الابصار سالبة مهملة فى قوة الجزئيّة فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفى يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالاية لنا لا علينا الثالث من تلك الوجوه انها اى الاية وان عمت فى الاشخاص باستغراق اللام فانها لا تعمّ فى الازمان فانها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجَبه حيث لا يرى فى الدنيا

الرابع منها ان الاية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه لجواز ان يكون ذلك النفى المذكور فى الاية نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا كما هو العادة فلا يلزم منه نفى الرؤية بالجارحة مطلقا واما عن الوجه الثانى اى واما الجواب عن الوجه الثانى من وجهى الاستدلال بالاية وهو قوله تمدح البارى بانه لا يرى فنقول هذا مدعاكم فاين الدليل عليه واذا ثبت ان سياق الكلام يقتضى انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وانما المدح فيه اى فى عدم الرؤية للمتمنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما فى الشاهد الثانية من الشبه السمعية انه تع ما ذكر سؤال الرؤية فى موضع من كتابه الا وقد استعظمه واستنكره فذلك فى ثلث ايات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لو لا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا اى مجاوزا للحد مستكبرا رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق بها بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات الاية الثانية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اى عيانا فأخذتهم الصاعقة وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها فى الحال الاية الثالثة يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سئلوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله ذلك السؤال ظلما وجازاهم به فى الحال باخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان سؤالهم هذا سؤالا لمعجزة زايدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية

تعنّتا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة فى الاية الاولى واستكبر انزال الكتاب فى الاية الثالثة مع امكانهما بلا خلاف ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعلَه اى منَعَه حين طلبوا امرا ممتنعا وهو ان يجعل لهم الّها اذ قال انتم قوم تجهلون ولم يَقدِم موسى على طلب الروٴية الممتنعة لقولهم وطلبهم وقد مرّ هذا فى المسلك النقلى من مسلكَى صحة الروٴية الثالثةُ من تلك الشُبَه قوله تع لموسى لن ترانى ولن للتابيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجوابُ منعُ كون لن للتابيد بل هو للنفى الموٴكد فى المستقبل فقط كقوله تع ولن يتمنّوه اى الموت ابدا ولا شكّ انهم يتمنّونه فى الاخرة للتخلّص عن العقوبة الرابعةُ منها قوله تع وما كان لبشر ان يكلّمه الله الّا وَحْيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر فى الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم ليكلّمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه فى وقت الكلام لم يره فى غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قايل بالفرق والجوابُ ان التكليم وحيا قد يكون حال الروٴية فان الوحى كلام يسمع بسرعة وماذا فيه من الدليل على نفى الروٴية ، تذنيبٌ الكرامية والمجسّمة وافقونا فى الروٴية وخالفونا فى الكيفية فعندنا ان الروٴية تكون من غير مواجهة ولا مقابلة ولا ما فى حكمها اذ يمتنع ذلك فى الموجود المنزّه عن الجهة والمكان وهم يدّعون الضرورة فى ان ما لا يكون فى جهة قُدّام الرائى ولا مقابلا له او فى حكم المقابل لا يُرى موافقين فى ذلك للمعتزلة ومخالفين لهم فى اصل الروٴية والجوابُ انّا نمنع الضرورة وما ذلك اى ادّعاء الضرورة منهم ههنا الّا كدعوى الضرورة فى انّ كلّ موجود فانه فى جهة وحيّز وما ليس فى حيّز

وجهة فانه ليس بموجود ولعل هذا الادّعاء فرعه اى فرع ذلك الادّعاء وقد وافقنا للحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذُكر حكمٌ وهميّ فيما ليس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التى ادّعاها الكرامية والمجسّمة ، المقصد الثانى فى العلم بحقيقة الله والكلام فى الوقوع والجواز المقامُ الاول الوقوع ان حقيقة الله تع غير معلوم للبشر وعليه جمهور المحققين من الفِرق الاسلامية وغيرهم وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة لنا وجهان الاول المعلوم منه اعراضٌ عامّة كالوجود او سلوبٌ ككونه واجبا لا يقبل العدم ازليا لا يسبقه عدم ابديا لا يلحقه عدم وليس بجوهر ولا فى مكان او اضافاتٌ ونه خالقا قادرا عالما فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها قال الآمدىّ كل ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبداء والصفات السلبية ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة ما هى فى حدّ ذاتها بل تدل هذه الصفات على ان ثمّة حقيقة مخصوصة متميزة فى نفسها عن سائر الحقايق واما عين تلك الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا تدل هى عليها ولا توجب العلم بخصوصيتها كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص اعنى جذب الحديد عن المقناطيس العلم بحقيقته المعيّنة بل بانّ حقيقته حقيقة مخصوصة مغايرة لسائر الحقايق ممتازة عنها فى حدّ نفسها الثانى ان كل ما يُعْلَم منه من كونه موجودا وعالما وقادرا ومريدا وخالقا الى غير ذلك لا يمنع تصوّرُه الشركةَ فيه ولذلك يحْتاج فى نفيه اى نفى ما يعلم منه من صفات الالوهية عن الغير وهو التوحيدُ الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوّرُها الشركة لان الموجودات الشخصية كذلك فليس المعلومَ ذاتَه المخصوصة

وعكسه اعنى قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم وهو المط احتج الخصم بانه لو لم يكن ذاته متصوّرا معلوما لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة وامتنع الحكم عليها بالصفات الأُخَر والجوابُ ظاهر وهو ان التصديق لا يتوقف على التصوّر بالكنه بل بوجه مّا ❊ المقامُ الثانى الجواز وفى جواز العلم بحقيقة الله خلاف مَنَعَه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالى وامام الحرمَيْن ومنهم من توقف كالقاضى ابى بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية فى الاكثر مُشْعِر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة لان المعقول اما بالبداهة واما بالنظر والنظرُ اما فى الرسم فلا يفيد الحقيقة واما فى الحدّ فاذنْ لا يعلم الحقيقة الا بالبديهة او بالحدّ وحقيقته تع ليست بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مرّ فلا يمكن العلم بها الجوابُ منعُ حصر المدرَك بالكنه فى البديهة والحدّ لجواز خلق الله علما متعلقا بما ليس ضروريا بالقياس الى عموم الناس فى شخص بلا سابقة نظر كما سبق منْ أن النظرى قد ينقلب ضروريا لبعض الاشخاص وايضا فالرسم وان لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها ❊ المرصد السادس فى افعاله تع وفيه مقاصد المقصد الاول فى ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تع وحْدَها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادتَه بانه يوجد فى العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمرادُ بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثيرٌ او مدخل فى وجوده سوى كونه محلّا له وهذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى وقالت المعتزلة اى اكثرهم هى واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وقالت طايفة هى واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ بمجموع القدرتين

على ان يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوّز اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقال القاضى على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعنى بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التى لا تتصف بها افعاله تع كما فى لطم اليتيم تأديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره وقالت الحكماء وامام الحرمين وابو الحسين هى واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله فى العبد اذا قارنت حصول الشرايط وارتفاع الموانع والضابط فى هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد على الانفراد كمذهبى الشيخ وجمهور المعتزلة او هما معا وذلك اما مع اتحاد المتعلقين كمذهب الاستاذ منا والنجّار من المعتزلة او بدونه اى بدون الاتحاد وح اما مع كون احديهما اى احدى القدرتين متعلقة للاخرى ولا شبهة فى انه ليس قدرة الله تع متعلقة لقدرة العبد اذ يستحيل تأثير الحادث فى القديم فتعيّن انعكس وهو ان تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة واما بدون ذلك اى بدون ان تكون احديهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضى لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون عكس مذهبه وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل به احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية لنا على ان الفعل الاختيارى للعبد واقع بقدرة الله لا بقدرته وجوه الاول ان فعل العبد ممكن فى نفسه وكل ممكن مقدور لله تع لما مرّ من شمول قدرته للممكنات بأسرها وقد مرّ مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام فى ان كل ممكن مقدور لله تع على تفاصيل مذاهبهم وابطالها فى بحث قادرية الله ولا شىء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مرّ الوجه الثانى لو كان العبد موجد الافعال

بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم بط امّا الشرطية اى الملازمة فلانّ الازيد والانقص مما اتى به ممكن اذ كل فعل من افعاله ممكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان فوقوع ذلك المعيّن منه دونهما لاجل القصد اليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وحده مشروط بالعلم به وحده كما يشهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد ان تكون مقصودة معلومة له وامّا الاستثنائيّة اى بطلان اللازم فلان النايم وكذا الساهي قد يفعل باختياره كانقلابه من جنب الى جنب ولا يشعر بكميّة ذلك الفعل وكيفيته واعترض عليه بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل فلا يشعر بذلك الشعور او لا يدوم له الشعور الثانى . ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركّب الجسم منه فيكون البطؤ فى الحركات لتخلل السكنات والمتحرك منا باختياره لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبّائى وابنه الحركة وهى صفة توجب المحرّكية مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذان الوجهان اى الثانى والثالث المذكوران فى ابطال اللازم لا يلزمان ابا الحسين حيث يتوقف فى الجوهر الفرد وينفى تلك الصفة ولان المحرّك منا لاصبعه محرّك لاجزائها لا محالة ولا شعور له بها فكيف يتوهم انه يعرف حركتها ويقصدها الوجه الثالث ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه والّا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه وان يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجّح اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتّفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا ان لا يحتاج وقوع احد الجائزين الى سبب فينسدّ باب اثبات الصانع وذلك المرجّح لا يكون منه اى من العبد باختياره والّا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام

الى صدور ذلك المرجّح عنه ويكون الفعل عنده اى عند ذلك المرجّح
واجبا اى واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلّفه عنه والاّ لم يكن
الموجود اى ذلك المرجّح المفروض تمام المرجّح لانه اذا لم يجب منه
الفعل ح جاز ان يوجد منه الفعل تارة وبعدم اخرى مع وجود ذلك
المرجّح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجّح لما عرفتَ
فلا يكون ما فرضناه مرجّحا مرجّحا تاما هف واذا كان الفعل مع
المرجّح الذى ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا
لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه وأوردَ عليه ان هذا ينفى
كون الله تع قادرا مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها فيه فيقال لو كان
موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان
يتوقف فعله على مرجّح الى آخر ما مرّ تقريره فالدليل منقوض بالواجب
تع واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد مُحْدَثة اى الفعل يتوقف
على مرجّح هى الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة فافتقرت ان تنتهى
الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل فى الارادة
التى يُفْرَض صدورها عنه وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورُدّ
فى اللباب هذا الجواب الذى ذكر فى الاربعين بانه لا يدفع التقسيم
المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجَبا لا قادرا
مختارا او ان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجّح كان اتّفاقيا واقعا بلا
سبب واستغنى ايضا الجائز عن المرجّح وان توقف عليه كان الفعل معه
واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذى ذكرتموه فى المدلول مع الاشتراك
فى الدليل دليلٌ على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بيّن عدم
جريان الدليل فى صورة التخلف وفيه اى فى هذا الردّ نظرٌ فان مآله اى
مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة البارىٔ الى تخصيص المرجّح
فى قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجّح بالمرجّح الحادث فيصير الاستدلال

هكذا انّ تمكّن العبد من الفعل والترك وتوقّف الترجيح على مرجّح وجب ان لا يكون ذلك المرجّح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجّح اخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجّح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلّا فيه واما فعل البارئ فهو محتاج الى مرجّح قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث فى وقت معيّن وذلك المرجّح القديم لا يحتاج الى مرجّح اخر فيكون تع مستقلّا فى الفعل وح لا يتّجه النقض ويتمّ الجواب ولما كان لقايل ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجّح القديم كان موجِبا لا مختارا اشار الى دفعه بقوله واما استلزامُ ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفتَ جوابه وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافى كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والّا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا فى فعله باختياره بخلاف ارادة البارئ فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافى استقلاله فى القدرة عليه لكن يتّجه ان يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا له تَطرّق اليه شايبة الايجاب واعلم ان هذا الاستدلال اى الوجه الثالث انما يصلح الزاما للمعتزلة القايلين بوجوب المرجّح فى الفعل الاختيارى وكون الفعل معه واجبا كابى الحسين واتباعه والّا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفى المقدور من غير داعٍ الى ذلك الطرف كما مرّ فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجّح وداعٍ كونه اتّفاقيا واقعا بلا موثّر وحديث الترجيح بلا مرجّح قد تكرر عليك مرارا بما اغنانا عن اعادته والمعتزلةُ القايلون بان العبد موجِد لافعاله الاختيارية صاروا فريقين وابو الحسين ومن تبعه يدّعى فى ايجاد العبد لفعله الضرورةَ

اى يزعم ان العلم بذلك ضرورى لا حاجة به الى الاستدلال وبيان تلك ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوى اى الساقط منها ويعلم ان الاولين من هذين القسمين يستندان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعى والاختيار لم يصدر عنه شىء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل فى شىء منهما لارادته ودواعيه ويجعل ابو الحسين انكاره اى انكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورى لكنه عايد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيارية فى الاولى وعدمها فى الثانية لا الى تأثيرها فى الاختيارية وعدمه اى عدم تأثيرها فى غيرها وذلك لانه لا يلزم من دوران الشىء كالفعل الاختيارى مع غيره كالقدرة والداعى وجودا وعدما وجوب الدوران لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران على تقدير ثبوته العلية اى كون المدار علة للداير ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بالعلية لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة ثم يبطل ما قاله ابو الحسين امران الاول ان من كان قبله من الامة كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل والموافق والمخالف له اتفقوا على نفى الضرورة عن هذا المتنازع فيه اما نفى المخالف فظاهر واما نفى الموافق فلاستدلاله عليه فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه الامر الثانى ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشىء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة بل تحصل له تلك الارادة سواء ارادها او لم يردها وعلم ايضا انه مع الارادة الجازمة الجامعة للشرايط وارتفاع الموانع يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها اى من المقدمات التى علمها بوجدانه انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعى الضرورة فى خلافه قال الامام فى

نهاية العقول والعجب من ابى الحسين البصرى انه خالف اصحابه فى
قولهم القادر على الضدّين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الاخر على مرجّح
وزعم أن العلم بتوقف ذلك اى فعله لاحدهما دون الاخر على الداعى
الى احدهما ضرورى وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعى واجب ولزمه
من الاعتراف بهاتين المقدّمتين عدمُ كون العبد موجدا لفعله كما هو
مذهبنا ثم بالغ فى كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدّمه حتى
ادّعى العلم الضرورى بذلك قال الامام وعندى ان ابا الحسين ما كان ممن
لا يعلم ان القول بتينك المقدّمتين يُبْطِل مذهب الاعتزال يعنى فى مسئلة
خلق الاعمال وما يبتنى عليها لكنه لما ابطل الاصول التى عليها مدار امر
الاعتزال خاف من تنبّه اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبّس الامر عليهم
بمبالغته فى ادعاء العلم الضرورى بذلك والّا فهذا التناقض اظهر من ان
يخفى على المبتدئ فضلا عمّن بلغ درجة ابى الحسين فى التحقيق
والتدقيق فظهر انه فى هذه المسئلة جرى على مذهبنا لا يقال الاعتراف
بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعى ووجوبِ حصوله عند حصوله
لا ينافى القولَ بان القدرة الحادثة موثّرة فى وجود الفعل وانما ينافى استقلالَه
بالفاعلية على سبيل التفويض اليه بالكلّية وهو انما ادّعى العلم الضرورى
فى الاول اى التأثير لا فى الثانى اى الاستقلال حتى يتّجه ما اوردتموه لانا
نقول غرضُنا فى هذا المقام سلبُ الاستقلال الذى يدّعيه اهل الاعـتـزال
كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين ساعدنا عليه
فمَرْحَبا بالوفاق ولكن يُلْزِم بطلانَ مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق فى
العقل بين ان يأمر الله عبده بما فعله هو بنفسه وبين ان يأمره بما يجب
عند فعله ويمتنع عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين غيرُ متمكّن

من الفعل والترك وايضا لا فرق بين ان يعذّب الله العبد على ما اوجده فيه وبين ان يعذّبه على فعل يجب حصوله عند حصول ما اوجده فيه لانه لا فرق في العقول بين فاعل القبح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة انسدّ عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس انتهى كلامه واما غيره اى غير ابى الحسين فيستدل عليه اى على ان العبد موجد لافعاله بوجوه كثيرة مرجعُها الى امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر والنواهى لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا في ايجاده لم يصحّ عقلا ان يقال له افعلْ كذا ولا تفعلْ كذا وبطل التأديب الذى ورد به الشرع اذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بايجاد فعله وارتفع المدح والذمّ اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا حتى يُمْدَح به او يُذَمّ وارتفع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعدُ والوعيدُ ولم يبق للبعثة فايدة لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هى مخلوقة لله تع فيجوز ح ان يعكس فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثيب الفراعنة واشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة اصلا والجوابُ منع الملازمات المذكورة وهو ان المدح والذمّ باعتبار المَحَلّية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيه الاستقلال بالفعل وذلك كما يُمْدَح الشيء ويُذَمّ بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة وعاهته فان ذلك باعتبار انه محلّ لها لا موثّر فيها واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديّات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلى واتّجاه سؤال وكما لا يصحّ عندنا ان يقال لِمَ خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولِمَ لَمْ يحصل ابتداء او عقيب مماسّة الماء فكذا ههنا لا يصحّ ان يقال لِمَ اثاب عقيب افعال مخصوصة

وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلهما ابتداء ولم يعكس فيهما واما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعى للعبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادةً وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعى يصير الفعل طاعةً وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه ومعصيةً اذا خالفه ويصير علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما ثم ان هذا الذى ذكروه ان لزم القايل بعدم استقلال العبد فى افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل ح التكليف واخوانه لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا فى مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم فى مسئلة علم الله تع بالاشياء قال الامام الرازى لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تع لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بانه تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل فى هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس فى حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو فى نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس ولا مدخل للعلم فى وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تع فاعلا بالاختيار لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما الوجه الثانى ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة له على شىء منهما اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالبارى سبحانه على ان المعتزلة ذاهبون الى ان ما اراد الله او لم يرده من

افعال نفسه كان كذلك بخلاف افعال غيره الثالث الفعل عند استواء الداعى الى الفعل والترك ممتنع لان الرجحان يناقض الاستواء وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الاخر المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقض وحلّه ان وجوب الفعل لمجموع القدرة والداعية لا يُخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الدواعى فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع المانع اثّر فيه الرابعُ ايمان ابى لهب مأمور به اى أُمر بان يؤمن دائما وهو ممتنع لانه تع اخبره بانه لا يؤمن والايمانُ تصديق الرسول فيما عُلم مجيئُه به ومما جاء به انه لا يؤمن فيكون هو فى حال ايمانه على الاستمرار مأمورا بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدّق بانه لا يصدّق فهو اى تصديقه فى عدم تصديقه مع كونه مصدّقا مستمرّا تصديقٌ بما عَلِمَ من نفسه خلافَه ضرورةً اى اذا كان مصدّقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وِجْدانيا فلا يمكنه ح التصديق بعدم التصديق لانه يجد فى باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه فى الاخبار بانه لا يصدّق وانّه اى ايمانه المشتمل على ما ذكر محالٌ لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب فى حالة واحدة واذا كان المكلّف به محالا لم يكن للتكليف باتيانه فايدة واعتُرض عليه بان الايمان واجب بما عُلم مجيئُه به لا بما جاء به مطلقا سواء عَلِمَه المكلّف او لم يعلمه ولا نسلّم ان هذا الخبر مما عَلِمَ ابو لهب مجيئَه به حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصُه ان الايمان هو التصديق الاجمالى اى بان كل ما جاء به فهو حقّ وليس فى هذا التصديق الاجمالى من ابى لهب استحالة واما التصديق التفصيلى منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضيْن فهو المحال دون الاول فليُتأملْ الخامسُ التكليف واقع بمعرفة الله تع اجماعا فان كان ذلك التكليف فى حال حصول المعرفة فهو

تكليف بتحصيل الحاصل وانه اى تحصيل لحاصل محال فيكون التكليف
به ضايعا لا طايل تحته وان كان فى حال عدمها فغير العارف بالمكلف
وصفاته المحتاج اليها فى صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة
والارادة وغيرها غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال وعار
عن الفايدة ورُدّ عليه بما مرّ من ان الغافل من لا يتصور لا من لا يصدّق
وبأن التكليف انما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات
اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التى لا يتوقف معرفة التكليف
على معرفتها وربّما احتجّ الخصم على كون العبد موجدا لافعاله بظواهر
ايات تُشْعِر بمقصوده وهى انواع الاولُ ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو
فويْل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ذلك بان الله لم يكن مغيّرا نعمة
انعمها على قوم حتى يغيّروا ما بانفسهم الثانى ما فيه مدح وذمّ نحو
وابراهيم الذى وفّى وكيف تكفرون وما فيه وعد ووعيد كقوله تع من
جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
وهو اكثر من ان يُحْصَى الثالثُ الايات الدالة على ان افعال الله تع
منزّهة عما يتّصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم
كقوله تع ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذى احسن كلّ شىء خلقه وما ظلمناهم
ولكن كانوا انفسهم يظلمون الرابعُ تعليق افعال العباد بمشيئتهم اى
الايات الدالة عليه نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الخامسُ الامر
بالاستعانة نحو اياك نستعين استعينوا ولا معنى للاستعانة فيما توجده
الله تع فى العبد بل فيما يوجده العبد باعانة من ربّه السادسُ اعتراف
الانبياء بذنبهم كقول آدم عم ربّنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عم سبحانك
انى كنت من الظالمين السابعُ ما يوجد فى الاخرة من الكفار والفسقة من

*

التحسّر وطلب الرجعة نحو ارجعونى لعلّى اعمل صالحا لـو ان لى كرّة فاكون من المؤمنين الجوابُ ان هذه الايات معارَضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدرته وايجاده وخلقه نحو والله خلقكم وما تعملون اى عَمَلَكم خالق كل شىء وعملُ العبد شىء فعّال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعّالا له وكذا الكفر اذ لا قايل بالفصل ومعارَضة بالايات المصرِّحة بالهداية والاضلال والختم نحو يُضِلّ به كثيرا ويَهْدِى به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهى محمولة على حقايقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تُقْبَل شهادتها خصوصا فى المسائل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلايل العقلية القطعية وقد مرّ منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا ؛ المقصد الثانى فى التوليد وفروعه اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتّبا وراوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل اخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسنادُ الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقّفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قَصَدَها او لم يقصدها والمعتمَدُ فى ابطاله اى ابطال التوليد ما بيّنّا من اسناد جميع الممكنات الى الله تع ابتداء وقد يُحْتَجّ عليه اى على ابطاله بانه يلزم من التوليد إمّا اجتماعُ قادرَيْن مستقلَّيْن على مقدور واحد وإمّا الترجيح بلا مرجّح وذلك لانه اذا التصق جسم بكفّ قادرَيْن وجذبه احدهما ودفعه الاخر فى زمان جذبه الى جهته فان قلنا حركته اى حركة ذلك الجسم وهى واحدة بالشخص تولّدت من حركة اليد فإمّا بهما اى بالجذب والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين مستقلّين بالتأثير وقد مرّ استحالته وإمّا باحدهما فقط وهو تحكّم محض معلوم

بطلانه وهذا الاحتجاج الدالّ على لزوم المحال للتوليد فى المثال المذكور لا يلزم ضرارا وحفصا القايلين بعدم التوليد فيما قام بغير محلّ القدرة وبيانه على ما فى الأبكار ان المتولّدات منها ما هى قايمة بمحلّ القدرة كالعلم النظرى المتولد من النظر ومنها ما هى قايمة بغير محلّ القدرة فاختلف المعتزلة فذهب بعضهم الى انها بأسرها فعل لفاعل السبب وان كان معدوما حالَ وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرميّة فان الاصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامةُ بن ابرَش الى انها كلها حوادث لا مُحْدِث لها والنَظّامُ الى ان المتولدات برُمّتها من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرارُ بن عمرو وحفصٌ الفرد الى ان ما كان منها فى محلّ قدرة الفاعل فهو فعله وما كان فى محلّ مباين لمحلّها فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام فى المضروب والاندفاع فى الثقيل المدفوع وحركةُ الجسم المفروض من القسم الاخير فالالزام بها لا يقوم حجّةً عليهما والمعتزلة القايلون باسناد المتولدات الى العباد ادّعوا الضرورة تارة كأبى الحسين واتباعه وجنحوا الى الاستدلال اخرى كالجمهور منهم اما الضرورة فقالوا من رام دَفْعَ حاجر فى جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعلا له وليس هذا الاندفاع فعلا له مباشرا بالاتّفاق منا ومنكم فهو بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام فى حصول العلم النظرى من النظر وحصول امثاله من اسبابها واعلمْ ان الآمدى جعل اندفاع الحاجر على حسب قصده وارادته وجها اوّل من وجوه استدلالاتهم وليس فى كلامه ما يدل على ان ابا الحسين ادّعى الضرورة ههنا ويؤيّده اختلاف الافعال التى سُمّيت متولدة باختلاف القدر الثابتة للعباد فالأيّدُ يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة

الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوى بان يخلق الله الحركة فى الجبل دون الخردلة وانه مكابرة صرفة فاتضح ان المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط افعال أخر والآمدى جعل هذا التأييد وجها ثانيا من دلايلهم واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه الاول ورود الامر والنهى بها اى بالافعال المتولدة كما وردا بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال فى الحروب والحدود وبناء المساجد والقناطير والمعارف النظرية كمعرفة الله وصفاته ومعرفة احكام الشرع والايلام بالضرب والطعن والقتل فى الجهاد مع الكفار فانها كلها مأمور بها وجوبا او ندبا وايلام ما لا ينبغى ايلامه منهى عنه فلولا ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة فى انها ليست مباشرة بالقدرة فهى بواسطة الثانى المدح والذم فان العقلاء يستحسنون المدح والذم فى امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله كما فى قولهم حمل فلان الثقيل وآلم زيدا بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقى فدل على ان الفعل منه والجواب بعد ما تقدم فى الافعال المباشرة من ان الامر والنهى والتكليف بالافعال باعتبار انها دواع فيخلق الله تع الفعل عقيبها وان استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات واما حديث النسبة فمبنى على الظاهر بحسب العرف وكلامنا فى الواقع بحسب الحقيقة انه اى الجواب بعد ما تقدم انه لم لا

يكفى اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر فى ذلك هذا الجار متعلق بقوله لا يكفى اى لم لا يكفى الاجراء فى جميع ما ذكر فانه تع لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال التى يحكم عليها بالتولد عقيب

الفعل المباشَر المقدور للعبد كفى ذلك فى حسن الامر والنهى والمدح والذمّ وفى النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم واجاب الآمدى عما جعله وجها اوّل بما اسلفه فى الافعال المباشَرة من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختيارى مقارن لقدرته وقصده لا ان قدرته مؤثّرة فى فعله وكذا الحال فى المتولدات قال والذى نخصّه ههنا انّا وان سلّمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور فى المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجزِ فاعلِ السبب وبعد موته بدهرٍ طويلٍ فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سُلّم كونُها على حسبهما لم يلزم منه أن تكون من افعاله لان المباشَر انما كان فعلا له لا لمجرّد ذلك بل وقع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد يحتاج الى السبب قطعا واجاب عما جعله وجها ثانيا بما سبق فى خلق الاعمال وهو ان الاختلاف اى التفاوت انما هو فى كثرة المقدورات لكثرة القُدَر وليس فى ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة فى الكتاب بكفاية اجراء العادة ولك ان تقول جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال فى تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتأييدها ولما ابطلنا اصل التوليد بطل ما هو متفرّع عليه فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها لكننا نذكرها تنبيها على ما وقع فى آرائهم من الاضطراب والتنافى الاولُ من تلك الفروع ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع باتفاق المعتزلة ان يقع مباشَرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والاّ جاز اجتماع مباشَر ومتولد فى محلّ واحد وذلك لان وجوده فيه بوجود سببه ممكن بلا ريبة والمفروضُ انه يمكن وقوعه فيه مباشَرا فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثّرة فيهما وهما مثلان واجتماع المثلين محال مع انه يُفضِى الى جواز حمل الذّرّة للجبل العظيم بان يحصل فيه

اى فى الجبل من قدرة الذرّة اعداد من الحمل موازية لاعداد اجزائه فيرتفع الجبل بها اى بتلك الاعداد من الحمل وذلك مع ضرورة والجواب انه اى القول بامتناع اجتماعهما يناقض اصلكم فى جواز اجتماع المثلين فى محل واحد فان المعتزلة جوّزوا اجتماعهما مطلقا الّا شرذمة منهم فانهم فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز فى غيرهما كما فى المرصد الرابع من الموقف الثانى ثم نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع تولّدا اجتماعُ المثلين اذ قد يكون تاثيره بالمباشرة فى عين ما وقع بالتولد مشروطا بشرط عدم السبب كما ان وقوعه تولّدا مشروط بوجوده فلا يلزم اجتماع المثلين لامتناع اجتماع شرطهما بل يكون وقوع كل من المباشَر والمتولِّد بدلا عن الاخر ويحتمل الكلامُ وجها اخر وهو ان تاثيره بالمباشرة فى عين ما وقع بالتولّد لا فى غيره وذلك التاثير على سبيل البدل كما ذُكر كيلا يلزم اجتماع تاثيرين على شىء واحد بعينه وهذا الوجه هو المفهومُ من ابكار الافكار والموافقُ لذكر لفظة العين الثانى من الفروع قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تع بل جميع افعاله عندهم بالمباشرة ومقدورة بالقادرية من غير توسّط سبب

ووافقهم عليه ابو هاشم فى احد قولَيْه والّا احتاج فى فعله الى سبب هو المولِّد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى اسباب المتولّدات وهو على الله محال والجوابُ ان ذلك اى لزوم احتياج البارىٔ تع بناء على امتناع وقوع الفعل المتولد بدون السبب وقد عرفتَ بطلانه بما اوردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرا له وقد قال به ابو هاشم ايضا فى الغائب فى احد قوليه وانْ منعه فى الشاهد مطلقا مع انه اى الاحتياج الى السبب المولِّد لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالّها اذ ههنا ايضا يلزم احتياجه فى ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر فما هو العذر هناك فهو العذر ههنا والتحقيق انه لا محذور لان الاحتياج

فى الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض وجوّزه بعضهم ووافقهم ابو هاشم فى القول الاخر لما يحكم ويشهد به الحسّ من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها ولا شك ان حركة الرياح واعتمادها من فعل الله تع بالمباشرة فيكون حركة الاغصان والاوراق من فعله توليدا والجوابُ ما سبق فى فعل العبد من انّ ترتّب فعل على اخر لا يستلزم ان يكون مسبّبا له لجواز ان يكون الجميع بقدرة الله تع ابتداء ويكون الترتب بمجرّد اجراء العادة الثالث من الفروع قالوا العلم النظرى يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر يعنى انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكّر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك لوجهين اشار الى اولهما بقوله بل هو اى تذكّر النظر ضرورىّ من فعل الله تع وليس مقدورا للبشر فلو وقعت المعرفة بالله به اى بالنظر حالَ كونه متذكرا لكانت المعرفة ضرورية من فعل الله ايضا فامتنع التكليف بها وخرجت عن ان يكون مامورا بها وهو بط اجماعا واشار الى ثانيهما بقوله ولانه اى تذكر النظر ح اى حين كونه مولّدا يولّد العلمَ ولو عارضه الشبهة اى لو كان التذكر مولِّدا للعلم لولّده وان عارضه شبهة لانه قبل معارضتها كهو بعدها وجوابُ الاول ما مرّ من انه مبنى على ان التكليف لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بيّنّا بطلانه فى مسئلة خلق الاعمال وجواب الثانى لا نم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح وكلامنا فيه ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما فى ابتداء النظر وان سلّمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما فى ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليدَه حالَ عدمها فان قيل الشبهةُ من فعل العبد والتذكرُ من فعل الله تع فيلزم

من منع الشبهة توليده دفع فعل العبد لفعل الله تع وذلك بط بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذى هو فعل العبد ايضا قلنا يلزمكم مثله فى امساك الايد القوى الشىء الذى يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه من ان تحركه تلك الرياح سواء كان تحرك ذلك الشىء فعلا مباشرا للرب او متولدا من فعله الذى هو حركة الرياح فما هو جوابكم فهو جوابنا الرابع من تلك الفروع الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الادميين لا تحصل الا بالتوليد اذ لا يعقل وجود صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطكاك بينهما وكذا الحال فى الالم الحاصل من الادمى فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لا نم انها اسباب بل جاز ان تكون شروطا لوقوعها من القدرة مباشرة وراد ابو هاشم التاليفات على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون متولدة منها وجوابه ما عرفت آنفا ومنعه ابو على فى التاليف القايم بجسمين هما او احدهما محل القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه او ضم اصبعه الى جسم اخر وقال هذا التاليف يقع بغير توليد بخلاف التاليف القايم بمحلين غير محل القدرة كجسمين مباينين لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد فى محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القايلين بالتوليد الخامس منها القايلون بالتوليد قسموا السبب المولد الى ما توليده فى ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما توليده حال حدوثه ودوامه اذا لم يمنعه مانع الاول كالمجاورة المولدة للتاليف والوهاء اى تفرق الاجزاء المبنية بنية الصحة المولد للالم فانهما يولدانهما حال الحدوث لا حال البقاء والثانى كالاعتماد اللازم السفلى فانه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال الآمدى ذهبوا الى ذلك ولم

يعلموا ان كلّا من المجاورة والوهاء فى ابتدائه كهو فى دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما فى الدوام عدمُ توليدهما فى الحدوث ومن توليدهما فى الحدوث توليدُهما فى البقاء ولو اخذوا خصوصَ الابتداء او ما لازمه شرطا فى التوليد لزمهم ذلك فى جميع الاسباب المولّدة ولم يقولوا به السادسُ اختلفوا فى الموت المتولّد من الجرح اى الحاصل عقيبه هل هو متولّد من الآلام المتولّدة من الجرح فنفاه قوم واثبته اخرون والنافى له مُراغِم لاصله فى التوليد لانّ ترتّب الموت على الآلام يقتضى تولّده منها كما فى سائر المتولّدات والمُثْبِت له مراغم للاجماع فان الامّة اجمعوا على ان المستقلّ بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه والكتاب فان نصوصه دالّة عليه قال تع هو يحيى ويميت ربّى الذى يحيى ويميت السابعُ قد اختلفوا فى الطعوم والالوان التى تحصل بالضرب وغيره من افعال العبد هل هى متولّدة من فعله او لا وذلك كلونِ الدبس وطعمه الحاصلَيْن بضربه بالمِسْواط عند طبخه فاثبته قوم وقالوا مثلُ هذا الطعم واللون متولّد من فعله لحصوله بفعله وعلى حسبه ومنعه اخرون وقالوا لا يقع شىء من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرةً بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولّدة من افعالهم والّا لحصل ذلك الطعم او اللون بالضرب او نحوه من افعال العباد فى كل جسم لان الاجسام متماثلة لتركّبها من الجواهر الافراد المتجانسة فيقال لهم بعد تسليم تماثل الجواهر لِمَ لا يستند حدوث الطعم واللون المتولّد من فعل العبد فى بعض الاجسام دون بعض الى اختلاف اعراض فيها هى شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيها فلا يحدث شىء منهما فى جسم اخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلّق به ذلك الفعل الثامنُ قد اختلفوا فى الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع فقيل انه يتولّد من الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة وقال ابو هاشم فى المعتمد من قوليه انه يتولّد من الوهاء وكانه اخذه

من قول الحكماء سببُ الالم تفرّقُ الاتّصال والوجاء يتولّد من الاعتماد وذلك لان الالم بقدر الوجاء قلّةً وكثرةً لا بقدر الاعتماد ولذلك يؤلم الاعتماد الواحدُ العضوَ الرقيق الرخو أضعافَ ما يؤلم العضوَ القوىّ المكتنز وما هو الّا لاختلاف ما يوجب ذلك الاعتماد فيهما من الوجاء فان التفرق الحاصل منه فى الرخو اكثر واقوى من الحاصل فى المكتنز ولا يكون الالم متولّدا من الاعتماد بل من الوجاء لان خاصيّة التوليد اختلافُ المتولّدات بحسب اختلاف اسبابها والجوابُ ان اختلاف الوجاء المتفاوت فى القلّة والكثرة والقوّة والضعف من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت من الوجاء الواحد والصحيح كما فى الابكار من الاعتماد الواحد اى فى ان كلّا منهما اختلاف فى امر متولّد من شىء واحد بلا اختلاف فيه فلمَ لا يستند هو اى اختلاف الالم على تقدير تولّده من الاعتماد الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوجاء على ما اعترفتم به والحاصلُ انكم جوّزتم استناد الوجاء المختلف الى الاعتماد الواحد وعلّلتم ذلك باختلاف العضوين فى قبول الوجاء فان الرقيق الضعيف بذلك اولى فلمَ لا تجوّزون استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسيط الوجاء بين الالم والاعتماد كما لا يخفى وايضا فيبطله اى يبطل تولّد الالم من الوجاء تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد فى الوجاء كما يحصل براس الابرة وما يحصل بذنابة العقرب فان هذين الالمين يتفاوتان جدّا وليس يوجد هذا التفاوت فى الوجاء الحاصل فى الموضعين بل ربما كان ما يحصل من الوجاء بذنابة العقرب اقلّ مما يحصل براس الابرة بكثير مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولّدا منه التاسعُ وهو اخر الفروع المذكورة فى الكتاب هل يمكن احداث الالم بلا وجاء من الله تع ام لا هذا مبنىّ على ما تقدم فى الفرع الثانى فمن لم يجوّز ان يكون فعله تع متولّدا حكم بأن الالم

الصادر عنه تع لا يكون بسبب الوهاء وتوليده اياه ومن جوّز التوليد في افعاله جوّز كون الالم الصادر عنه متولّدا من الوهاء وبُعْلَم من كونه مبنيّا على الفرع الثاني ان العبارة الظاهرة ههنا ان يقال هل يمكن من الله تع احداث الالم بالوهاء او لا وح يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة الى افراده ولذلك لم يذكره الآمدى ، المقصد الثالث في البحث عن امور صرّح بها القران وانعقد عليها الاجماع وهم يأوّلونها الاول الطبع قال تع بل طبع الله عليها بكفرهم والختم ختم الله على قلوبهم والأكنّة وجعلنا على قلوبهم اكنّة ان يفقهوه ونحوها كالاقفال في قوله ام على قلوب اقفالها فذهب اهل الحقّ الى انها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سمّيت بذلك لكونها مانعة وخَلْق الضلال في القلوب مانع من الهدى فصحّ تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطّراد الّا أن يمنع مانعٌ والاصل عدمُه فمن ادّعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة اوّلوها بوجوه الاول وهو لاوايل المعتزلة ختم الله على قلوبهم الى آخر الايات اى سمّاها مختوما عليها ومطبوعا عليها وجعولا عليها اكنّةٌ واقفالٌ ووصفها بذلك كما قال تع وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى سمّوهم بذلك ووصفوهم بالانوثة اذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقي الثاني وهو للجُبّائي وابنه ومن تابعهما وسمها اى وسم قلوب الكفّار بسمات وعلامات يعرفها الملائكة فتميّز بها الكافر من المؤمن وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق الله في قلوب الفجّار سمة تتميّز بها عن قلوب الابرار ويتبيّن تلك السمة للملائكة فيذمّون من اتّسم بها وفي ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وُسم بسمة يتحقق بها ذمّه ولعنُه من الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره عنه الثالث وهو للكعبى منع الله تع منهم اللطف المقرِّب الى الطاعة المبعِّد عن المعصية لعلمه انه

لا ينفعهم ولا يؤثّر فيهم فلما لم يوفّقوا لذلك اللطف فكانهم خُتم على قلوبهم لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة والاقفال موانع من الدخول الرابع وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا لذلك كمن يُمْنَع دخول الايمان قلبَه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كَلا فعل وهو اى ما ذكروه من التاويل مع الابتناء على اصلهم الفاسد وهو انّ منع الايمان وخلق الضلال قبيحٌ فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وسياتيك بيان فساده يبطله ذكرُ الله هذه الاشياء فى معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك حيث قال سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اى لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان قوله ختم استيناف لبيان السبب وشىء مما ذكرتم لا يصلح لذلك اى لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرّد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة على قلوبهم لا يمنع الايمان وكذا الوسمُ بعلامة مميّزة ومنعُ اللطف والاخلاص لا يقتضى امتناع الايمان فلا يصحّ الحمل عليها الثانى من تلك الامور التى يأوّلونها التوفيق والهداية فان الشيخ الاشعرى واكثر الائمة من اصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوى لان الموافقة فى الطاعة وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهيّؤ الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تاثير لها وحملوا الهداية على معناها الحقيقى اعنى خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة اوّلوهما بالدعوة الى الايمان والطاعة وايضاح سبيل المراشد وتيسيرِ مقاصدها والزجرِ عن طُرُق الغواية كما فى قوله واما ثمود فهديناه اذ لا شبهة فى امتناع حمله على خلق الهدى فيهم والذى يبطله اى هذا التاويل امورٌ الاولُ اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما اى فى التوفيق والهداية فبعضهم موفّق مهدىّ وبعضهم ليسوا كذلك والدعوة عامة لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصحّ تاويلها بها الثانى الدعاء بهما

نحو اللّهمّ اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفّقنا لما تحبّ وترضى والطلب انما يكون لما ليس بحاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصوّر طلبها واختلاف الناس ليس فى الدعوة نفسها بل فى وجود الانتفاع بها وعدمه الثالثُ كونه مهديا وموفّقا من صفات المدح يمدح بهما فى المتعارَف دون كونه مدعوّا اذ لا يمدح به اصلا فلا يصحّ حملهما على الدعوة الثالثُ من تلك الامور الاجل وهو فى الحيوان الزمان الذى علم الله انه يموت فيه فالمقتول عند اهل الحقّ مايت بأجله الذى قدّره الله تع له وعلم انه يموت فيه وموته بفعله تع ولا يتصوّر تغيّر هذا المقدّر بتقديم ولا تاخير قال تع ما يسبق من امة اجلها وما يستاخرون فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون والمعتزلة قالوا بل تولّد موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا من افعال الله تع وقالوا انه لو لم يُقْتَل لعاش الى امد هو اجله الذى قدّره الله تع فالقاتل عندهم غيّر بالتقديم الاجل الذى قدّره الله تع له وادّعوا فيه اى فى تولّده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورةَ كما ادّعوها فى تولّد سائر المتولّدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها واستشهدوا عليه بذمّ القاتل والحكم بكونه جانيا ولو كان المقتول مايتا باجله الذى قدّره الله له لمات وان لم يقتله فهو اى القاتل لم يجلب ح بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحقّ الذمّ عقلا ولا شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل بغير حق واستشهدوا ايضا بانه ربما قُتل فى الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجمّ الغفير فى الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه ولذلك اى ولحكم العادة بالامتناع فى الخلق الكثير دون غيره ذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة كما فى قتل واحد وما يقرب منه واقع بالاجل منسوب الى القاتل والفرقُ غير بيّن فى العقل لان الموت فى كلْتا الصورتين

يتولّد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان احدهما باجله دون الاخر

لولا رومُ الهرب من الالزام الشنيع وهو القدح فى المعجزات لما قالوا به وبيان ذلك انه لما حكم العادة بامتناع موت خلق كثير دفعةً امتنع ان ينسب موتهم بقتلهم فى ساعة الى الله تع والا كان فعلا منه خارقا للعادة لا لاظهار المعجزة وذلك قدح فيها وأمّا نسبة موت جماعة قليلة فى لحظة واحدة الى الله تع فلا امتناع فيها فحكمُ العادة بالامتناع فى الكثير دون القليل هو الذى حملهم على الفرق لئلّا يلزمهم ابطال المعجزات اذا نسبوا الجميع اليه والجوابُ ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذمّ لا يستلزم كونه

فاعلا وحكم العادة مم لان مثله يقع فى الوباء الرابعُ الرزق وهو عندنا كل

ما ساقه الله تع الى العبد فأكله فهو رزق من الله حلالا كان او حراما اذ لا يقبح من الله شىء ليس ما ذكره تحديدا للرزق بل هو نفى لما ادّعى من تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به حىّ سواء كان بالتغذى او بغيره مباحا او حراما وربما قال بعضهم هو كل ما يتربّى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غيرُ قال الامدى والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصوّر الانفاق من الرزق بالمعنى الثانى الذى ذهب اليه بعضهم وقد قال تع ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفَق مجاز عندهم لانه بصدده واما هم اى المعتزلة ففسّروه

بالحلال تارة فأُورد عليهم وما من دابّة فى الارض الا على الله رزقها فللبهايم

رزق ولا يتصوّر فى حقّها حلّ ولا حرمة وفسّروه اخرى بما لا يُمْنَع من

الانتفاع به فيلزمهم انّ مَنْ اكل الحرام طُولَ عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف

الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة كل ذلك الذى يرد عليهم ويلزمهم

ناءٍ عليهم فسادَ اصلهم فى الحكم على الله بيانجوز ولا يجوز وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح العقليّين فانهما منشاء لاباطيل كثيرة متفرّعة عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهدُ صدقٍ على بطلان اصلها الخامسُ الأَسعار

وفي الرخص والغلاء المسعّر هو الله على اصلنا كما ورد في الحديث حين
وقع غلاء في المدينة فاجتمع اهلها اليه عم وقالوا سعّر لنا يا رسول الله
فقال المسعّر هو الله واما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو اى السعر
فعل مباشر من العباد اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشرى
بثمن مخصوص وقال اخرون هو متولّد من فعل الله تع وهو تقليل الاجناس
وتكثير الرغبات باسباب هى من فعله تع ؛ المقصد الرابع انه تع مريد
بجميع الكائنات غير مريد بما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس
بكائن ليس بمراد له هذا مذهب اهل الحق واتفقوا على جواز اسناد
الكل اليه جملةً فيقال جميع الكائنات مرادة لله تع لكن اختلفوا في
التفصيل منهم من لا يجوّز اسناد الكاينات اليه مفصّلا فلا يقال الكفر
والفسق مراد لله تع لايهامه الكفر وهو ان الكفر والفسق مامور به لما
ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب
التوقّف عن الاطلاق الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمه
اى في الاسناد تفصيلا وذلك الذى ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا
تفصيلا كما يصحّ بالاجماع والنصّ ان يقال الله خالق كل شىء ولا يصح
ان يقال انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة
له اتفاقا وكما يقال له كل ما في السموات والارض اى هو مالكها ولا يقال له
الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه ومنهم من يجوّز ان يقال
الله مريد للكفر والفسق معصيةً معاقبا عليها وقالت المعتزلة هو مريد
لجميع افعاله غير ارادته الحادثة عند من اثبتها وأمّا افعال العباد فهو مريد
للمامور به منها كاره للمعاصى والكفر وتفصيله انّ فعل العبد ان كان واجبا
يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه
ولا يكره تركه والمكروه عكسه وأمّا المباح وافعال غير المكلّف فلا يتعلّق

بها ارادة ولا كراهة لنا أمّا انه مريد للكائنات بأسرها فلانّه خالق الاشياء كلها لما مرّ من استناد جميع الحوادث الى قدرته تع ابتداء وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة وايضا قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تع فلا بدّ في اختصاص بعضها بالوقوع وباوقاتها المخصوصة من مخصّص وهو الارادة وهذا معنى قوله فالصفة المرجّحة لاحد المقدورَين في الارادة كما مرّ ولا بدّ منها اي من الصفات المرجّحة في ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفي تخصيص الموجودات المخصوصة باوقاتها وأمّا انه غير مريد لما لا يكون فلانّه تع علم من الكافر مثلا انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا لامتناع ان ينقلب العلم جهلا والله تع عالم باستحالته والعالم باستحالة الشيء لا يريده بالضرورة وايضا لو اراده فامّا ان يقع فيلزم الانقلاب او لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده ولانه لا يتصوّر منه اي من العالم باستحالة الشيء صفة مرجّحة لاحد طرفيّه لان احدهما مستحيل والاخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد لله مع كونه واجبا وايضا هو منقوض بما علم الله وجوده كايمان المؤمن فان احد طرفيه واجب والاخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة ويعضد هذا الذي هو مذهبنا اجماعُ السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن فان هذا مرويّ عن النبي عليه السلام وقد تلقّته الامة بالقبول فيصحّ ان يكون مؤيّدا بل ربما يحتجّ به ايضا وانما صرّح بالاطلاق دفعا لتوهّم التقييد بافعاله تع او بما ليس من افعال العباد الاختيارية كما تأوّله به المعتزلة ويدفع هذا التوهّم انهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله واعلاء شأنه والاول وهو ما شاء الله كان دليل الثاني وهو انه تع غير مريد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن لم يشاءه الله والثاني اعنى ما لم يشاء لم يكن دليل الاول لانعكاسه

بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاءه الله احتجّوا اى المعتزلة
على انه تع لا يريد الكفر والمعاصى بوجوه عقلية الاول لو كان تع مريدا
لكفر الكافر وقد امره بالايمان فالامرُ بخلاف ما يريده يُعَدّ عند العقلاء
سفها فيلزم السفه فى احكام الله تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا قلنا لا
نسلم ان الامر بخلاف ما يريده يعدّ سفها وانما يكون كذلك لو كان
الغرض من الامر منحصرا فى ايقاع المامور به توضيحه وجوه ثلثة الاول ان
الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا قد يامره ولا يريد منه الفعل أمّا الاول
وهو ان الصادر منه امرٌ حقيقةً فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امرَ
سيده وأمّا الثانى وهو انه لا يريد الفعل منه فلانه يحصل مقصوده وهو
الامتحان أطاع او عصى فلا سفه فى الامر بما لا يريده الآمر الثانى انه اذا
عاتب الملك ضارِبَ عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم
يُظْهِر عصيانَه فانه يامره بفعل تمهيدا لعذره ويريد عصيانه فيه فان احدا
لا يريد ما يفضى الى قتله بل ما يخلّصه عنه فقد امر بخلاف ما يريده
ولا سفهَ فان قيل الموجود ههنا صورةُ الامر لا حقيقتُه فان العاقل لا يامر
بما يؤدّى حصوله الى هلاكه اجيب بانه قد يامر به اذا علم انه لا يحصل
فكان فى الامر به فايدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به اصلا الثالث ان
المُلْتجاء الى الامر قد يامر ولا يريد فعل المامور به بل يريد خلافه ولا يعدّ
سفيها الثانى من وجوه استدلالاتهم لو كان الكفر مرادا لله تع لكان فعله
والاتيان به موافقة لمراد الله تع فيكون طاعة مثابا به وانه بطـ ضرورةً من
الدين قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها لانفكاكها
عنه فى الصورة المذكورة وقال الامدى ويدل على ان موافقة الارادة ليست
طاعة أنه لو اراد شخص شيـًا من الاخر فوقع المراد من الاخر على وفق
ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعدّ منه طاعة له كيف والارادة

كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال فى العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة وقد ضايق بعض اصحابنا فى العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر لان القول الثانى ينبئ عن الرضاء بالكفر دون الاول وهو لفظى لا طايل تحته الثالث لو كان الكفر مرادا لله تع لكان واقعا بقضائه والرضاء بالقضاء واجب اجماعا فكان الرضاء بالكفر واجبا واللازم بط لان الرضاء بالكفر كفر اتفاقا قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى والكفرُ مقضىّ لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجّه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلّيّة لا الى الفاعليّة يعنى ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليّته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محلّيّته له واتّصافه به وانكارُه باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس اى الرضاء به باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرقُ بينهما ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشىء باعتبار صدوره عن فاعله وجوبُ الرضاء به باعتبار وقوعه صفةً لشىء اخر اذ لو صحّ ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء وهو بط اجماعا الرابعُ لو اراد الله الكفر وخلافُ مراد الله ممتنع عندكم كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق لان الايمان ممتنع الصدور عنه ح قلنا الذى يمتنع التكليفُ به عندنا ما لا يكون متعلّقا للقدرة الكاسبة عادةً امّا لاستحالته فى نفسه كالجمع بين النقيضين وامّا لاستحالة صدوره عن الانسان فى مجارى العادات كالطيران فى الجوّ لا ما لا يكون مقدورا بالفعل للمكلّف به والايمانُ فى نفسه امر مقدور يصحّ ان يتعلّق به القدرة الكاسبة عادةً وان لم يكن مقدورا بالفعل للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبْلَه وعدمُ المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان المُحْدِث مكلّف بالصلوة اجماعا فهذه دلايل العقل لهم وربما احتجّوا بآيات تدل على انه تع لا يريد الكفر والمعاصى الاولى سيقول الذين اشركوا

لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرّمنا من شيء حكى الله تع عنهم
انهم قالوا اشركنا بارادة الله ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا ولما صدر
عنّا تحريم المحلّلات فقد اسندوا كفرهم وعصيانهم الى ارادته تع كما
تزعمون انتم ثم انه تع ردّ عليهم مقالتهم وبيّن بطلانها وذمّهم عليها
بقوله كذلك كذّب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك الكلام سُخْرِيَةً من
النبى ودفعا لدعوته وتعلّلا لعدم اجابته وانقياده لا تفويضا للكاينات الى
مشيئة الله فما صدر عنهم كلمة حقّ اريد بها باطل ولذلك ذمهم الله
بالتكذيب لانهم قصدوا به تكذيب النبى فى وجوب الطاعة والمتابعة
دون الكذب لان ذلك الكلام فى نفسه صدق وحقّ وقال آخرًا قُلْ فللّه
الحجّة البالغة فلو شاء لَهَديكم اجمعين فاشار الى صدق مقالتهم وفساد
غرضهم الثانية كل ذلك كان سَيِّئَة عند ربك مكروها فانها تدل على ان ما
كان سيئة اى معصية فانه مكروه عند الله والمكروهُ لا يكون مرادا قلنا اراد
كونه مكروها للعقلاء منكرا لهم فى مجارى عاداتهم لمخالفته المصلحة فليس
قوله عند ربك ظرفا لقوله مكروها او اراد بقوله مكروها كونه منهيّا عنه
مجازا وانما يرتّكب هذا التجوّز توفيقا للادلّة اى جمعا بين هذه الاية
وبين ما ذكرناها من الدلايل الثالثةُ وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم
من العباد كاين بلا شبهة فبعض الكاينات ليس مرادا قلنا اى لا يريد
ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه كاين ومراد بخلاف ظلمه عليهم
فانه ليس بمراد ولا كاينا بل تصرفُّه تع فيما هو ملكه كيف كان ذلك
التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقّا الرابعةُ والله لا يحبّ الفساد
والفسادُ كاين والمحبّة هى الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبّة ارادة
خاصّة وهى ما لا يتبعها تبعةٌ ومؤاخذة ونفيُ الخاص لا يستلزم نفيَ العام
الخامسةُ ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة قلنا الرضاء ترك

الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه ويوقده ان العبد لا يريد الامر والامراض وليس مامورا بارادتها وهو مامور بترك الاعتراض عليها فالرضاء امنى ترك الاعتراض مغاير للارادة ثم هذه الايات معارضة بايات اخرى هي ادلّ على المقصود منها الاولى لو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة ولو شاء لهديكم اجمعين والمعتزلة حملوا المشية في هذه الايات ونظايرها على مشية القسر والالجاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه الرابعة اولئك الذين لم يرد الله ان يطهّر قلوبهم وتطهير القلوب بالايمان فلم يرد الله ايمانهم الخامسة انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون فموتهم على الكفر مراد لله السادسة ولقد ذرأنا لجهنّم كثيرا من الجنّ والانس والمخلوق لها لا يراد ايمانه وطاعته بل كفره ومعصيته السابعة انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والاستدلال بهذه الاية بعيد جدّا اذ ليست عامة للكاينات ولا دالة على ارادة المعاصي بل على انه اذا اراد الله شيئا كوّنه على ايسر وجه ويمكن ان يستدلّ بها على ان ايمان الكافر ليس بمراد لله تع اذ لو كان مرادا لكان مكوّنا واقعا لكنه مدفوع بأن المعنى اذا اردنا تكوينه فيختصّ بافعاله ولا يتناول المعاصي على رأيهم وذلك اى ما يدل على صحّة مذهبنا وفساد مذهبهم في القران كثير ' خاتمة للمقصد الرابع في نقل رأى الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود امّا خير محض لا شرّ فيه اصلا كالعقول والافلاك وامّا الخير غالب فيه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحّة اكثر منه وكذلك الالم كثير واللذّة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين وأمّا ما يكون شرّا محضا او كان الشرّ فيه غالبا او مساويا فليس

شیء منها موجودا ولمّا کان لقایل ان یقول لما ذا لم یجرّد هذا العالم عن الشرور اشار الی جوابه بقوله ثم لا یمکن تنزیه هذا العالم من الشرور بالکلّیة لان ما یمکن براءته عن الشرور کلها فهو القسم الاول وکلامُنا فی خیرات کثیرة تلزمها شرور قلیلة بالقیاس الیها وقطعُ الشیء عما هو لازم له ممتنع فکان الخیرُ واقعا بالقصد الاول داخلا فی القضاء دخولا اصلیّا ذاتیّا وکان الشرّ واقعا بالضرورة وداخلا فی القضاء بالتبع والعرض وانما التزم فعْلُه ای فعْلُ ما غلب خیره لان ترک الخیر الکثیر لاجل الشرّ القلیل شرّ کثیر فلیس من الحکمة ترکُ المطر الذی به حیوة العالم لئلّا ینهدم به دُور معدودة او لا یتألّم به سایح فی البرّ او البحر یرشدک الی ذلک انه اذا لُدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قُطعت سَلم باقی البدن والّا سَرَی الفساد الیه فانه یامر بقطعها ویریده تبعا لارادة سلامته من الهلاک فسلامة البدن خیر کثیر یستلزم شرّا قلیلا فلا بد للعاقل ان یختاره وان احترز عنه حتی هلک لم یُعَدّ عاقلا فضلا ان یعدّ حکیما فاعلا لما یفعله علی ما ینبغی واعلمْ ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلیة المتعلقة بالاشیاء علی ما هی علیه فیما لا یزال وقَدَرُه ایجاده ایاها علی قدر مخصوص وتقدیر معیّن فی ذواتها واحوالها وأمّا عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ینبغی ان یکون علیه الوجود حتی یکون علی احسن النظام واکمل الانتظام وهو المسمّی عندهم بالعنایة التی هی مبداء لفیضان الموجودات من حیث جملتها علی احسن الوجوه واکملها والقَدَرُ عبارة عن خروجها الی الوجود العینیّ بأسبابها علی الوجه الذی تقرّر فی القضاء والمعتزلةُ ینکرون القضاء والقدر فی الافعال الاختیاریة الصادرة عن العباد ویثبتون علمه تع بهذه الافعال ولا یسندون وجودها الی ذلک العلم بل الی اختیار العباد وقدرتهم٭ المقصد الخامس فی الحسن والقبح القبیحُ عندنا ما نُهی عنه شرعا نَهْیَ تحریم او تنزیه والحسنُ بخلافه ای ما لم یُنْهَ عنه شرعا کالواجب والمندوب والمباح فان المباح

عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتّفاق وأمّا فعل البهايم فقد قيل انه لا يوصف بحسن وقبح باتّفاق الخصوم وفعل الصبىّ مختلَف فيه ولا حكم للعقل فى حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك اى حسن الاشياء وقبحها عايدا الى امر حقيقى حاصل فى العقل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبيّن فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارعُ القضيّةَ فحسّن ما قبّحه وقبّح ما حسّنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما فى النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة وقالت المعتزلة بل الحاكمُ بهما هو العقل والفعلُ حسن او قبيح فى نفسه إمّا لذاته وإمّا لصفة لازمة له وإمّا لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرعُ كاشف ومبيّن للحسن والقبح الثابتيْن له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضيّة من عند نفسه نَعَمْ اذا اختلف حال الفعل فى الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما تغيّر الفعل اليه من حسنه او قبحه فى نفسه ولا بد اوّلا اى قبل الشروع فى الاحتجاج من تحرير محلّ النزاع ليتّضح المتنازَع فيه ويرد النفى والاثبات على شىء واحد فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح يقال بمعانٍ ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسنُ كونُ الصفة صفةَ كمال والقبحُ كونُ الصفة صفةَ نقصان يقال العلم حسن اى لمن اتّصف به كمالٌ وارتفاعُ شأن والجهل قبيح اى لمن اتّصف به نقصانٌ واتّضاعُ حال ولا نزاع فى ان هذا المعنى امر ثابت للصفات انفسها وان مُدْرِكه العقل ولا تعلّق له بالشرع الثانى ملاءمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لا يكون حسنا ولا قبيحا وقد يعبّر عنهما اى عن الحسن والقبح

بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال للحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئًا منهما وذلك ايضا عقلىّ اى مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فانّ قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فدلّ هذا الاختلاف على انه امر اضافىّ لا صفة حقيقية والّا لم يختلف كما لا يتصوّر كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين الثالثُ تعلّق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا والذمّ والعقاب كذلك فما تعلق به المدح فى العاجل والثواب فى الآجل يسمّى حسنا وما تعلق به الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل يسمّى قبيحا وما لا يتعلق به شىء منهما فهو خارج عنهما هذا فى افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تع اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محلّ النزاع فهو عندنا شرعىّ وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شىء منها فى نفسه بحيث يقتضى مدحَ فاعله وثوابَه ولا ذمّ فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امرِ الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلىّ فانهم قالوا للفعل فى نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسّنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبّحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذمّا وعقابا ثم انها اى تلك الجهة المحسّنة او المقبّحة قد تُدْرَك بالضرورة من غير تأمّل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضارّ فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقّف وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضارّ وقبح الكذب النافع وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع عُلم ان ثمّة جهة محسّنة كما فى صوم آخرِ يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبّحة كصوم اوّل يوم من شوّال حيث حرّمه الشارع فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما

بامره ونهيه وأمّا كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤيّد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوايل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض مَنْ بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اى فى الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه مَنْ تقدّمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخّريهم الى اثبات صفة فى القبيح مقتضية للقبح دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسّنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبّحة وذهب الجُبّائى الى نفيه اى نفى الوصف الحقيقى فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها بصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما فى لطمة اليتيم تأديبا وظلما واحسنُ ما نُقل عنهم فى العبارات الحدّية قول ابى الحسين القبيح ما ليس للمتمكّن منه ومن العلم بحاله ان يفعله اعتبر قيدَ التمكّن احترازا عن فعل العاجز والمُلْجاء فانه لا يوصف بقبح ولا حسن وقيدَ العلم ليخرج المحرّمات الصادرة عمن لم يبلغه دعوةُ نبى او عمن هو قريبُ العهد بالاسلام واكتفى بالمتمكّن من العلم ليدخل فيه الكافر من شاهق الجبل فانه يتمكّن من العلم بالله بالدلايل العقلية واراد بقوله ليس له ان يفعله ان الاقدام عليه لا يلائم عقلَ العقلاء ويتبعه اى يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان اخران له احدهما انه فعل يستحقّ الذمّ فاعلُه المتمكّن منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لم يكن له ان يفعله وثانيهما انه فعل هو على صفة تؤثّر فى استحقاق الذمّ اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به ان يفعله والذمّ قولٌ او فعلٌ او تركُ قولٍ او فعلٍ ينبئ عن اتّضاع حال الغير وانحطاط شأنه واذا تصوّرت هذا التحرير نقول لنا على ان الحسن والقبح ليسا عقليّين وجهان الاول ان العبد مجبور فى افعاله واذا

كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتّفاقا منا ومن الخصوم بيانُه اى بيان كونه مجبورا ان العبد ان لم يتمكّن من الترك فذاك هو الجبر لان الفعل ح واجب والترك ممتنع وان تمكّن من الترك ولم يتوقّف وجود الفعل منه على مرجّح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب يرجّح وجودَه على عدمه كانَ ذلك الفعل ح اتّفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختيارى لا بد له من ارادة جازمة ترجّحه وان توقّف وجود الفعل منه على مرجّح لم يكن ذلك المرجّح من العبد والّا نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجّح عنه وتسلسل وهو مح ووجب الفعل عنده اى عند المرجّح الذى يتوقّف عليه والّا جاز معه الفعل والترك فاحتاج ح الى مرجّح اخر اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى كان اتّفاقيا كما مرّ واذا احتاج الى مرجّح اخر نقلنا الكلام اليه وتسلسل فيكون الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجّح اضطراريا على التقادير اعنى امتناع الترك وكون الفعل اتّفاقيا واضطراريا فلا اختيار للعبد فى افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتّصف شىء منها بالحسن والقبح العقليّيْن بالاجماع المركّب امّا عندنا فلانه لا مدخل للعقل فيهما وامّا عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية فان قيل هذا اى استدلالكم على كون العبد مجبورا نصب الدليل فى مقابلة الضرورة اذ كل احد من العقلاء يعلم ان له اختيارا فى افعاله ويفرق بين الاختيارى والاضطرارى منها فلا يُسْمَع لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة وايضا فانه اى دليلكم ينفى قدرة الله لاطّراد الدليل فى افعاله والمقدّمات المقدّماتُ والتقريرُ التقريرُ فيقال ان لم يتمكّن من الترك فذاك وان تمكّن منه ولم يتوقّف الفعل على مرجّح الى آخرِ ما مرّ فقد انتقض الدليل المذكور

بافعاله تع وايضا فانه اى هذا الدليل كما ينفى الحسن والقبح العقليين ينفى ايضا الحسن والقبح الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف واذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف لانه تكليف ما لا يُطاق ونحن لا نجوزه وانتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكاليف كذلك اى تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافى كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعى مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا والاظهر ان يقال انه ينفى الشرعيين ايضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا توصف فى الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم ايضا كونَ التكاليف بأسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائلَ به وايضا فالمرجح الذى يتوقف عليه فعل العبد داعٍ له يقتضى اختيارَه الموجبَ للفعل وذلك لا ينفى الاختيار بل يثبته وهذا السؤال هو الحلّ وما قبله امّا نقض او فى حكمه قلنا أمّا الاول فان الضرورى وجود القدرة والاختيار لا وقوع الفعل بقدرته واختياره واستدلالُنا انما هو على نفى الثانى دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة وأمّا الثانى وهو النقض بافعال البارى تع فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقى لا اختيارى انما هى مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة القائلين بأن قدرة العبد لا تؤثر فى الفعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعى ونحن لا نقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق باحد طرفى الفعل لا لداعٍ عندنا جائز ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم فى مسئلة الهاربِ من السبع والعطشانِ الواجد للقدحين المتساويين واذا لم نَقُلْ بهذه المقدمة لم يَرِدْ علينا النقض بفعل الله تع وايضا على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا فى فعله

نع لانا نختار انه متمكّن من الترک وانّ فعله يتوقّف على مرجّح لكن ذلک المرجّح قديم فلا يحتاج الى مرجّح حتى يلزم التس فى المرجّحات كما فى فعل العبد اذا كان مرجّحه صادرا عنه اذ لا بد ان يكون ذلک الصادر منه حادثا محتاجا الى اخر فالمقدّمة القايلة بأن مرجّح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التس غير صادقة فى حقه تع بل فى حق العبد والى ما قرّرناه اشار بقوله فمرجّح فاعليته تع قديم هو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته ايجابا والمتعلقتان بالفعل فى وقت مخصوص فان قلت مع ذلک المرجّح القديم ان وجب الفعل انتفى الاختيار والّا جاز ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى فيكون اتّفاقيا كما مرّ فى العبد قلت لنا ان نختار الوجوب ولا محذورَ لان المرجّح الموجِب ارادتُه المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا وقد مرّ هذا مرّة مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب ولا يحتاج ذلک المرجّح القديم الى مرجّح اخر حتى يتسلسل اذ المحوج الى المؤثّر عندنا الحدوث دون الامكان بخلاف مرجّح فاعلية العبد فانه حادث يحتاج الى مؤثّر فان كان مؤثّره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا فى فعله وأمّا الثالث وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيّين فلا يجب عندنا فى الواجب الشرعيّ تأثيرُ قدرة العبد فيه بل يجب ان يكون الفعل مما هو مقدور عادةً اى يكون مما يقارنه القدرة والاختيار فى الجملة ولا يكفى ذلک فى الواجب العقلى عندكم اذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا يتّجه علينا النقض بالشرعىّ وأمّا الرابع وهو الحلّ فمقصودنا من دليلنا على كون العبد مجبورا ومضطرّا أن العبد غير مستقلّ بايجاد فعله من غير داعٍ واختيارٍ يترتّب على ذلک الداعى ويوجب الفعل بحصل اى ذلک الداعى مع ما يترتّب عليه له بخلق الله اياه وقد بيّنّاه اى عدم استقلاله بهذا المعنى وذلک كاف فى عدم

الحكم بالحسن والقبح عقلا اذ لا فرق ح بين ان يوجد الله تع الفعل فى العبد كما قال الشيخ وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قال بعض اصحابه كامام الحرمين فى كونه مانعا من حكم العقل بالحسن والقبح عند الخصم فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من الله تع فقد تمّ مطلوبنا الثانى من الوجهين وانما ينتهض حجّةً على غير الجُبّائى لو كان قبح الكذب ذاتيا اى لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تخلّف القبح عنه لان ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول عن الذات وهو ظ واللازم بط فانه اى الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمةُ دم نبى من ظالم بل يجب الكذب ح لانه دفع للظالم عن المظلوم ويُذَمّ تاركه قطعا فقد اتّصف الكذب بغاية الحسن وكذا يحسن بل يجب اذا كان فيه انجاء متوعّد بالقتل ظلما لا يقال الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن ان يأتى بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد بكلامه معنى اخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا فى نفس الامر ومن ثمّه قيل انّ فى المعاريض لمندوحةً عن الكذب واذا لم يتعيّن الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لا حسنا لانا نقول قد يضيّق السائلُ عليه فى السؤال بحيث لا يمكنه عدمُ القصد والتعريضُ ولو جُوّز حملُ كلامه فى هذا المقام على عدم القصد بالكلّيّة او على قصد ايّ معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد فى شىء من الاخبار ولا يكون شىء منها كذبا اذ لا كلامّ الّا ويمكن ان يقدّر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال فى سائر الافعال وللاصحاب فى ابطال التحسين والتقبيح العقليّين مسالك ضعيفةٌ نذكرها ونُشير الى وجه ضعفها احدُها من قال لاكذبنّ غدا فاذا جاء الغد فكِذْبُه امّا حسن فليس الكذب قبيحا لذاته وامّا قبيح

فتركه حسن مع انه اى تركه يستلزم كذبه فيما قاله امس ومستلزم القبيح قبيح فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو بط فتعيّن الاوّل وهو ان لا يكون قبح الكذب ذاتيا لانقلابه حسنا وهو المط قلنا لا نسلّم أنّ مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فيتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع فيكون الكلام الواحد من حيث تعلّقه بالمُخْبَر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبح الذى هو الكذب فيما قاله امس قبيحا ومثلُ ذلك جايز عند الجُبّادية القابلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حجّةً عليهم كما ان الوجه الثانى كذلك اذ يتّجه هناك ان يقال لم يتخلّف القبح عن الكذب بل هو قبيحٌ باعتبار تعلّقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحَسَنٌ باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد نبّهناك على ذلك او نلتزم قبحه اى قبحَ كلامه فى الغد مطلقا لانه قبيح إمّا لذاته ان كان كاذبا وإمّا لاستلزامه القبيحَ ان كان صادقا ونقول الحسن كالكلام الصادق فيما نحن فيه انما يحسن اذا لم يستلزم القبيح وانت خبير بان انقلاب الحسن الى القبيح انما يتأتّى على القول بالوجوه الاعتبارية فضعفُ هذا المسلك انما يظهر اذا جُعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها الثانى من المسالك الضعيفة من قال زيد فى الدار ولم يكن زيد فيها فقبح هذا القول إمّا لذاته وحده او مع عدم كون زيد فى الدار اذ لا قايلٌ بقسم ثالث والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحَه وان كان زيد فى الدار والثانى لانه يستلزم كون العدم جزء علة الوجود قلنا وقد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد فى الدار والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا الثالثُ قبحُه اى قبح الكلام الكاذب لكونه كذبا إن قام بكل حرف منه فكل حرف كذب اذ المفروض انه متّصف بالقبح المعلّل بالكذب فهو خبر لان الكذب من صفات الخبر وبطلانه ظ وان قام

بالمجموع فلا وجود له لترتّبها اى ترتّب الحروف وتقضّى المتقدّم منها عند حصول المتأخّر واذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصوّر اتّصافه بالقبح الذى هو صفة ثبوتية فالمص ردّد فى نفس القبح هل هو قايم بكل حرف او بمجموعها وامّا الآمدى فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضى لقبحه امّا ان يكون صفة لمجموع حروفه او لآحادها والاول بط لان ما لا وجود له لا يتّصف بصفة مقتضية لامر ثبوتى لان المقتضى له لا بد ان يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثانى بط ايضا لان مقتضى القبح فى الخبر الكاذب انما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف والّا كان كل حرف خبرا وهو مح قلنا هو اى القبح من صفاته النفسية لا من صفاته المعنوية فلا يستدعى صفة يكون هو معلّلا بها كما هو مذهب بعضهم القايلين بان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقية قايمة بها وهذا الجواب انما يتّجه على تقرير الآمدى وأمّا على تقرير الكتاب فينبغى ان يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا اى مستندا الى ذات الشىء ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه صفة لامر عدمىّ لجوازِ ان يقتضى ذاتُ الشىء اتّصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكها عنه او يقوم القبح بكل حرف بشرط انضمام الاخر اليه فقبحه لكونه جزء خبر كاذب او يقوم القبح بالمجموع لكونه كاذبا فما هو جوابكم فيه فهو جوابنا فى قيام القبح به الرابعُ كونه اى كون الفعل قبيحا ليس نفس ذاته ولا جزءا منها لتعقّلها دونه بل زايد عليها وانه موجود لانه نقيضُ اللاقبح القايم بالمعدوم فيلزم ح قيام المعنى الذى هو القبح بالمعنى الذى هو الفعل قلنا قد سبق الكلام على مقدّماته بأنّ نقيض العدمى لا يجب ان يكون موجودا وارتفاع النقيضين انما يستحيل فى الصدق دون الوجود وايضا لا نم امتناع قيام العرض بالعرض اذ لم يقم عليه دليل كما عرفتَ مع انتقاضه بالامكان والحدوث فان هذا

الدليل الذى اوردتموه على كون القبح امرا موجودا جارٍ فيهما مع كونهما اعتباريّين الخامس علّة القبح حاصلة قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله فلولا ان ما يقتضى قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك ويلزم ح قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم لان مقتضى القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدّم المعلول على علّته لان قبح الفعل حاصل قبله لما عرفتَ وعلّته امّا ذات الفعل او صفته وليس شىء منهما حاصلا قبله قلنا لا نم ان القبح وعلّته حاصل قبل الفعل بل بحكم العقل باتّصافه بالقبح وبما يقتضيه اذا حصل وهذا الحكم هو المانع من فعله والاقدام عليه لا اتّصافه بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا ان الذوات ثابتة متقرّرة فى الازل فيصحّ عندهم اتّصافها بالصفات الثبوتية ثم للمعتزلة فى المسئلة طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان امّا الحقيقيان فاحدهما ان الناس طُرّا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضارّ والتثليث وقتل الانبياء بغير حقّ وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء وليس ذلك الجزمُ منهم بالقبح او الحسن بالشرعِ اذ يقول به غيرُ المتشرّع ومن لا يتديّن بدين اصلا كالبراهمة ولا العُرْفِ اذ العرف يختلف بالامم على حسب اختلافهم وهذا الذى ذكرناه لا يختلف بل الامم قاطبة مُطْبِقون عليه والجوابُ ان ذلك اى جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح فى الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلّم اذ لا نزاع لنا فى انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازَع فيه ممنوع على انه قد يقال جاز ان يكون هناك عرفٌ عامٌّ هو مبداء لذلك الجزم المشترك وثانيهما ان من عنّ له تحصيلُ غرض من الاغراض واستوى فيه الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا بلا تردّد وتوقّف فلولا أن حسنه مركوز

فی عقله لما اختاره كذلك وكذا من رأى شخصا قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعا واستغرق فی ذلك طوقه وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما ان كان المنقذ طفلا او مجنونا وليس ثمّة من يراه ولا يتصوّر فيه غرضا من جذب نفع او دفع ضرّ بل ربّما يتضرر فيه بتعب شاقّ فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا فی نفسه والجواب امّا حديث اختيار الصدق فلانه قد تقرّر فی النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم وكون الكذب منافرا لها ولا يلزم من فرض الاستواء تحقّقه فاختياره الصدق لملائمته تلك المصلحة لا لكونه حسنا فی نفسه وامّا حديث الانقاذ فذلك لرقّة الجنسيّة وذلك مجبول فی الطبيعة وسببه انه يتصوّر مثله فی حقّ نفسه ای يتصوّر اشرافه على الهلاك فيستحسن فعل المنقذ له اذا قدّره فيجرّه ذلك الى استحسانه من نفسه فی حقّ الغير وامّا الطريقان الالزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شیء كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهی الذی لا يتصوّر فی افعاله تع لحسن ای لم يمتنع منه الكذب وفی ذلك ابطال الشرايع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون فی تصديقه للنبی بالمعجزة كاذبا فلا يمكن ح تمييز النبی عن المتنبّی فلا يثبت الاحكام الشرعية وينتفی فايدة البعثة وانه بط اجماعا ولحسن منه ايضا خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور الذی هو سدّ باب النبوّة والجواب ان مدرك امتناع الكذب منه تع عندنا ليس هو قبحه العقلی حتی يلزم من انتفاء قبحه ان لا يعلم امتناعه منه اذ يجوز ان يكون له مدرك اخر وقد تقدّم هذا فی مباحث كونه تع متكلما ودلالة المعجزة على صدق المدّعی عادية فلا يتوقّف على امتناع الكذب كما فی ساير العلوم العاديّة التی ليست

نقايضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع ان كذبه ممكن فى نفسه فلا يلزم التباس وسيأتى وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام بها وفى منعه سدّ باب القياس وتعطّل اكثر الوقايع عن الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا اهتداء العقل الى المصالح او المفاسد ليس من المقصود فى شىء كما مرّ من ان المصلحة والمفسدة راجعة الى ملائمة الغرض ومنافرته ولا نزاع فى انه عقلى نعم رعايته تع فى احكامه مصالحَ العباد ودَفْعَ مفاسدهم تفضّلٌ منه عندنا وواجبٌ عليه عندكم بناء على اصلنا واُصلكم وقد يُحْتجّ بلزوم افحام الانبياء عم وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيّين وقد مرّ فى باب النظر من الموقف الاول تفريعٌ اذا ثبت ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت ان لا حكم من الاحكام الخمسة وما ينتمى اليها للافعال قبل الشرع وأمّا المعتزلة فقالوا ما يُدْرك جهةُ حسنه وقبحه بالعقل من الافعال التى ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركُه على مفسدة فواجب او فعلُه فحرام والّا فان اشتمل فعلُه على مصلحة فمندوب او تركُه فمكروه والّا اى وان لم يشتمل شىء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح وأمّا ما لا يدرك جهته بالعقل لا فى حسنه ولا فى قبحه فلا يُحْكَم فيه قبل الشرع بحكم خاصّ تفصيلى فى فعلٍ فعلٍ اذ لا يُعْرَف فيه جهةٌ تقتضيه وأمّا على سبيل الاجمال فى جميع تلك الافعال فقيل بالحظر والاباحة والتوقّف دليلُ الحظر انه تصرُّف فى مِلْك الغير بلا اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما فى الشاهد الجوابُ الفرق بتضرّر الشاهد دون الغايب وايضا حرمة

التصرّف فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع دليلُ الاباحة وجهان احدهما انه تصرّف لا يضرّ المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر فى مرآته الجوابُ ان الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه اى فى الاصل بالمعنى المتنازَع فيه مم بل انما يحكم فيه بمعنى الملائمة وموافقة الغرض والمصلحة وثانيهما انه تع خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفَع به من الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة تقتضى اباحته اى اباحة الانتفاع والّا كان خلقه عبثا وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو الّا كمن يغترف غرفةً من بحر لا ينْزِف ليدفع به عطشه المُهْلك اترى العقلَ يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه وتكليفه التعرّض للهلاك كلّا الجوابُ ربّما خلقه ليصبر عنه ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهذه منفعة جليلة اَو خلقه لغرض اخر لا نعلمه وأمّا التوقّف فيفسّر تارةً بعدم الحكم ومرجعُه الاباحةُ اذ ما لا منع منه فمباح الّا أن يشترط فى الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلامُنا فيه وانما يتّجه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربّما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقّف الّا أن يراد توقّف العقل عن الحكم وَيفسّر تارةً بعدم العلم اى هناك حظر او اباحة لكن لا نعلمه وهذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلّف فى معنى التوقّف كما عرفتَ لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبيّن بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه ٭ المقصد السادس اعلم ان الامّة قد اجمعت اجماعا مركّبا على ان الله تع لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يُتصوّر منه فعلُ قبيح ولا تركُ واجب وأمّا المعتزلة فمن جهة ان ما هو بقبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فى مبنى الحكم المتّفق عليه فرعُ المسئلة المتقدّمة اعنى

قاعدة التحسين والتقبيح ان لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وبيّنّا فيما تقدّم انه تع الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه وامّا المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تع بناء على اصلهم امورا فنذكرها ههنا ونبطلها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها كافيا فى ابطالها الاول اللطف وفسّروه بانه الفعل الذى يقرّب العبد الى الطاعة ويبعّده عن المعصية ولا ينتهى الى حدّ الالجاء كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيقال لهم هذا الدليل الذى تمسّكتم به فى وجوب اللطف ينتقض بامور لا تحصى فانا نعلم انه لو كان فى كل عصر نبىّ وفى كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكّام الاطراف مجتهدين متّقين لكان لطفا وانتم لا توجبونه على الله تع بل يجزم بعدمه فلا يكون واجبا عليه الثانى من الامور التى اوجبوها الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد على الله تع بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تع واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا ولانّ التكاليف امّا لا لغرض وهو عبث وانه فى الجدّ قبيح خصوصا بالنسبة الى الحكيم تع وامّا لغرض امّا عايد الى الله تع وهو منزّه عنه او الى العبد امّا فى الدنيا وانه مشقّة بلا حظّ وامّا فى الاخرة وهو امّا اضراره وهو بط اجماعا وقبيح من الجواد الكريم وامّا نفعه وهو المط لان ايصال ذلك النفع واجب لئلّا يلزم نقض الغرض فيقال لهم الطاعة التى كلّف بها لا تكافئ النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العباد وقلّتها بالنسبة اليها وما ذلك الا كمن يقابل نعمة الملك

عليه بما لا يحصره بتحريك أنملته فكيف يحكم العقل بايجابه الثواب عليه واستحقاقه اياه وأمّا التكليف فنختار انه لا لغرض ولا استحالة فيه كما سيجيء عن قريب أو هو لضرّ قوم كالكافرين ونفع اخرين كالمؤمنين كما هو الواقع وليس ذلك على سبيل الوجوب بل هو تفضّل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجّار الثالث من تلك الامور العقاب على المعصية زجرا عنها فانّ في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما في الشاهد اذا كان له عبدان مطيع وعاص وفيه اي في تركه ايضا اذنٌ للعصاة في المعصية واغراءٌ لهم بها وذلك لانه تع ركّب فيهم شهوة القبايح فلو لم يجزم المكلّف بانه يستحقّ على ارتكاب القبيح عقابا ولا يجوز الاخلال به بل جوّز ترك العقاب لكان ذلك اذنا من الله تع سبحانه للعصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تع فيقال لهم العقابُ حقّه والاسقاطُ فضلٌ فكيف يُذْكر امتناعه بالعقل وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظنّ العقاب بمجرّدِ تجويزِ مرجوح ضعيف جدّا يعني انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذنٌ واغراءٌ وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظنّ العقاب راجحا على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرّدِ تجويزِ تركه تجويزا مرجوحا الاذنُ والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير التابته التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما الرابعُ من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد في الدنيا فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير المعذّب في الدنيا والاخرة ان لا يُخْلَق مع انه مخلوق فلم يُراعِ في حقّه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تع حكايةٌ شريفةٌ تُنْبِي بالقلع على هذه القاعدة القايلة بوجوب

الاصلح على الله تع قال الاشعري لاستاذه ابي عليّ الجُبّائي . ما تقول في ثلثة

اخوة عاش احدهم فى الطاعة واحدهم فى المعصية ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول فى الجنّة ويعاقب الثانى بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعرى فان قال الثالث يا رب لو عمّرتنى فأُصْلِحَ فأُدْخَلَ الجنّة كما دخلها اخى المؤمن قال الجبّائى يقول الرب اعلم انك لو عُمّرتَ لَفسقتَ وافسدتَ فدخلتَ النار قال فيقول الثانى يا رب لِمَ لَمْ تُمِتْنى صغيرا لئلّا اذنب فلا ادخل النار كما امتّ اخى فبهت الجُبّائى فترك الاشعرى مذهبه الى المذهب الحقّ الذى كان عليه السلف الصالح وكان هذا اول ما خالف فيه الاشعرى المعتزلةَ ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مبانى الحقّ بعون الله وحسن توفيقه الخامسُ من تلك الامور العوض على الآلام فانهم قالوا الالم ان وقع جزآءً لما صدر عن العبد من سيّئة كألم الحدّ لم يجب على الله عوضه والّا اى وان لم يقع جزآء فان كان الايلام من الله وجب العوض عليه وان كان من مكلّف اخر فان كان له حسنات أُخذ من حسناته وأُعطى المجنىُّ عليه عوضا لايلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله امّا صرف المؤلم من ايلامه او تعويضه من عنده بما يوازى ايلامَه اى لا ينقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه ولهم بناءً على هذا الاصل الذى هو وجوب العوض المعرّف عندهم بانه نفع مستحَقّ خالٍ عن التعظيم والاجلال اختلافاتٌ ركيكة شاهدة بفساده اى بفساد الاصل الاول قال طايفة كأبى هاشم واتباعه جاز ان يكون العوض فى الدنيا اذ لا يجب دوامه وقال اخرون كالعلّاف والجُبّائى وكثير من متقدّميهم بل يجب ان يكون فى الاخرة لوجوب دوامه كالثواب وذلك لان انقطاعه يوجب الما فيستحقّ بهذا الالم عوضا اخر وتسلسل ورُدّ بجواز عدم شعوره بالانقطاع الثانى هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب

او تنقطع ای هل یجب دوامها او یجوز انقطاعها وهو اصل الاختلاف الاول وقد عرفتَ توجیهه هناک الثالث هل یحبط العوض بالذنوب کما یحبط الثواب او لا فمن قال بالاحباط تمسّک بانه لولاه لکان الفاسق والکافر فی کل وقت من اوقات الاخرة فی تعیم العوض وعقاب الفسق والکفر والجمعُ بینهما مح ومن لم یقل به ذهب الی ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحیث لا یظهر لهم التخفیف وذلک بتفریق الجزء الساقط علی الاوقات کیلا یتألّم بانقطاع التخفیف الرابعُ هل یجوز ایصال ما یوصل عوضا للآلام ابتداء بلا سبقِ الم ام لا یجوز الخامسْ علی الجواز هل یؤلم لیعوّض او یکون ذلک مع امکان الابتداء به علی طریق التفضّل مخالفا للحکمة السادسْ علی المنع هل یؤلم لیعوّض عوضا زایدا لیکون لطفا له ولغیره اذ یصیر ذلک الایلام عِبْرةً له تزجره عن القبیح یعنی ان المانعین من جواز التفضّل بمثل ما یوصل عوضا اختلفوا فجوّز بعضهم الایلام بمجرّد التعویض واعتبر اخرون ان یکون مع التعویض شیء اخر وهو ان یکون لطفا زاجرا له ولغیره وقیّد العوض بالزاید لانهم صرّحوا بانّ العوض من الله یجب ان یکون زایدا بحیث یرضی کل عاقل بتحمّل ذلک الالم لاجل ذلک العوض هذا والمذکور فی کلام الآمدی هو ان المانعین من جواز التفضّل جوّزوا الالم بمجرّد التعویض کالجُبّائی وابی الهذیل وقدماء المعتزلة والمجوّزین له لم یجوّزوا الآلام الّا بشرط التعویض واعتبار الغیر بتلک الآلام وکونها الطافا فی زجرِ غاوٍ عن غوایته وذهب عباد الصّمیری الی جواز الآلام بمحض الاعتبار من غیر تعویض وذهب ابو هاشم الی ان الآلام لا تحسن بمجرّد التعویض مع القدرة علی التفضّل بمثل العوض الّا اذا علم الله انه لا ینفعه الّا بجهة التعویض فعلیک بالتأمّل فی مطابقته لما ذُکر فی الکتاب السابعُ البهایم هل تُعوّض بما یلحقها من الآلام والمشاقّ مدّةَ حیوتها وتمتاز بها عن امثالها التی لا تُقاسی مثلها

او لا تعوّض وان عُوِّضتْ فهل ذلك التعويض فى الدنيا او فى الآخرة واذا كان فى الاخرة فهل هو فى الجنة او فى غيرها وان كان فى الجنة فهل يُخلَق فيها عقل تَعْقل به انه جزاء وانه دايم غير منقطع هذه اختلافاتهم على انّ منهم من انكر لحوق الآلام للبهايم والصبيان مكابرةً وهربا من الزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها * المقصد السابع تكليف ما لا يُطاق جايز عندنا لما قدّمنا آنفا فى المقصد السادس من انه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقّب لحكمه ومَنَعَه المعتزلة لقبحه عقلا كما فى الشاهد فانّ من كلّف الاعمى نَقْط المصاحف والزمِنَ المشىَ الى اقاصى البلاد وعبدَه الطيرانَ الى السماء عُدّ سفيها وقبحُ ذلك فى بداية العقول وكان كآمر الجماد الذى لا شكّ فى كونه سفها واعلمْ انّ ما لا يطاق على مراتب أدّناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلّق ارادته او إخباره بعدمه فانّ مثله لا تتعلّق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا تتعلّق بالضدّين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلّق به حالَ وجوده عندنا والتكليف بهذا جايز بل واقع اجماعا والّا لم يكن العاصى بكفره وفسقه مكلّفا بالايمان وترك الكباير بل لا يكون تارك المامور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورةً واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدّين وقلب الحقايق واعدام القديم وجوازُ التكليف به فرعُ تصوّره وهو مختلف فيه فمنّا من قال لو لم يُتصوّر الممتنع لذاته لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوّره وامتناع طلبه الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقّف على تصوّره واقعا اى ثابتا لان

الطالب لثبوت شيء لا بدّ ان يتصوّر اوّلا مطلوبه على الوجه الذى يتعلّق به طلبه ثم يطلبه وهو اى التصوّر على وجه الوقوع والثبوت منتفٍ هٰهنا اى فى الممتنع لنفس مفهومه فانه يستحيل تصوّره ثابتا وذلك لان ماهيّته من حيث هى هى تقتضى انتفاءه وتصوّر الشيء على خلاف ما يقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوّرا له بل لشيء آخر كمن يتصوّر اربعة ليست بزوجٍ فانه لا يكون متصوّرا للاربعة قطعا بل الممتنع لذاته انّما يُتصوّر على احد وجهين امّا منفيّا بمعنى انه ليس لنا شيء موهومٌ او محقّقٌ هو اجتماع الضدّين او بالتشبيه بمعنى ان يُتصوّر اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يُحْكَم بانّ مثله لا يكون بين الضدّين وذلك اى تصوّره على احد هذين الوجهين كافٍ فى الحكم عليه دون طلبه لانه غيرُ تصوّر وقوعه وثبوته ولا مستلزم له صرّح ابن سينا به اى بانّ تصوّره كذلك كما نقلناه عنه فى باب العلم ولعله معنى قول ابى هاشم العلم بالمستحيل علمٌ لا معلومَ له كما اشرنا اليه هناك ايضا ولعله مرادُ من قال المستحيل لا يُعْلَم اى لا يعلم من حيث ذاته وماهيّته المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق ان لا تتعلق به القدرة الحادثة عادةً سواءٌ امتنع تعلّقها به لا لنفس مفهومه بأن لا يكون من جنسِ ما تتعلّق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلّق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بأن يكون من جنس ما تتعلّق به لكن يكون من نوع او صنف لا تتعلّق به كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا اى التكليف بما لا يطاق عادةً نجوّزه نحن وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تع لا يكلّف الله نفسا الّا وُسْعَها ويمنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبه اى بما ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازَع فيه يُعْلَم ان كثيرا من ادلّة اصحابنا مثل ما قالوه فى ايمان ابى لهب وكونه مامورا بالجمع بين المتناقضَيْن نُصْبُ

للدليل فى غير محلّ النزاع اذ لم يجوّزه احد ولقايل ان يقول ما ذكره من انّ جواز التكليف بالممتنع لذاته فرعُ تصوّره وانّ بعضا منا قالوا بوقوع تصوّره يُشْعِر بانّ هؤلاء يجوّزونه ، المقصد الثامن فى ان افعال الله تع ليست معلّلة بالاغراض اليه ذهب الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تع بشىء من الاغراض والعلل الغائيّة ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوايف الالٰهيّين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضّلا واحسانا لنا فى اثبات مذهبنا بعد ما بيّنّا من انه لا يجب عليه تع شىء فلا يجب ح ان يكون فعله معلّلا بغرض ولا يقبح منه شىء فلا يقبح ان تخلو افعاله عن الاغراض بالكلية وذلك يُبْطِل مذهب المعتزلة وجهان يبطلان المذهبين معا اعنى وجوب التعليل ووقوعه تفضّلا احدُهما لو كان فعله تع لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الّا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه فان قيل لا نمر الملازمة لان الغرض قد يكون عايدا الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عايدا الى غيره فلا يلزم فليس يلزم من كونه تع فاعلا لغرض ان يكون من قبيل الاوّل اذ ليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه بل ذلك فى حقه تع ممتنع لتعاليه عن التضرّر والانتفاع فتَعيّنَ ان يكون غرضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذورَ فى ذلك قلنا نفع غيره والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة اليه تع من عدمه جاء

الالزام لانه تع يستفيد ح بذلك النفع والاحسان ما هو اولى به واصلح له والّا اى وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مرّ من العلم الضرورى بذلك بل نقول كيف ندّعى وجوب تعليل افعاله تع بمنافع العباد وانّا نعلم ان خلود اهل النار فى النار من فعل الله تع ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورةً ثانيهما اى ثانى الوجهين ان غرض الفعل امر خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسّطه اى يكون للفعل مدخل فى وجوده وهذا مما لا يُتصوّر فى افعاله اذ هو تعالى فاعلٌ لجميع الاشياء ابتداء كما بيّناه فيما سلف فلا يكون شىء من الكاينات والحوادث الّا فعلا له صادرا عنه بتاثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة لا غرضا لفعلٍ آخر له مدخل فى وجوده بحيث لا يَحْصل ذلك الشىء الّا به ليصلح ان يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا بتوسّطه وليس جعل البعض من افعاله وآثاره غرضا اولى من البعض الآخر اذ لا مدخل لشىء منها فى وجود الآخر على تقدير استنادها بأسرها اليه على سواء فجعلُ بعضها غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكّمٌ بحت فلا يُتصوّر تعليل فى افعاله اصلا وايضا اذا علّلت افعاله بالاغراض فلا بدّ من الانتهاء الى ما هو الغرضُ والمقصودُ فى نفسه والّا تسلسلت الاغراض الى ما لا نهاية لها ولا يكون ذلك الذى هو غرض ومقصود فى نفسه لغرض آخر لانه خلافُ ما فُرض واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض اذ قد انتهى افعاله الى فعل لا غرض له وهو الذى كان مقصودا فى نفسه قد يقال لا يجب فى الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير الاعتبارىّ احتجّوا اى المعتزلة على وجوب الغرض فى افعاله تع بانّ الفعل الخالى عن الغرض عبثٌ وانه قبيح بالضرورة يجب تنزيه الله عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بدّ اذنْ فى فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص قلنا فى جوابهم

ان اردتم بالعبث ما لا غرض فيه من الافعال فهو اوّل المسئلة المتنازع فيها اذ نحن نجوّز ان يصدر عنه تع فعل لا غرض فيه اصلا وانتم تمنعونه وتعبّرون عنه بالعبث فلا يُجْديكم نفعا وان اردتم بالعبث امرا آخر فلا بدّ لكم اوّلا من تصويره اى تصوير ذلك الامر الاخر حتى نفهمه ونتصوّره ثم لا بدّ ثانيا من تقريره اى بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوّه من الغرض ثم لا بدّ ثالثا من الدلالة على امتناعه اى استحالة الفعل المتّصف بذلك المفهوم الاخر على الله سبحانه حتى يتمّ لكم مطلوبكم وقد يقال فى الجواب ان العبث ما كان خاليا عن الفوايد والمنافع وافعاله تع مُحْكَمة مُتْقَنة مشتملة على حِكَم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تع لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليّته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائيّة لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتّبة عليها فلا يلزم ان يكون شىء من افعاله عبثا خاليا من الفوايد وما ورد من الظواهر الدالّة على تعليل افعاله تع فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلّة الغائيّة تذنيبٌ اذا قيل لهم انتم قد اوجبتم الغرض فى افعاله تع فما الغرض من هذه التكاليف الشاقّة التى لا نفع فيها لله تع لتعاليه عنه ولا للعبد لانها مشقّة بلا حظّ قالوا الغرض فيها عايد الى العباد وهو تعريضُ العبد للثواب فى الدار الاخرة وتمكينُه منه فان الثواب تعظيم اى منفعة دايمة مقرونة بتعظيم واكرام وهو اى التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق قبيح عقلا الا ترى ان السلطان اذا مرّ بزبّال واعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يُسْتقبح منه اصلا بل عُدّ جودا وفضلا واغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان بالكلّيّة لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظّما له ومكرما اباه وامر خدمه بتقبيل انامله استُقْبح منه ذلك وذمّه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلّة الدراية فالله سبحانه لمّا اراد ان يعطى عباده منافع دايمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن

ملايكته المقرّبين ولم يحسن ان يتفضّل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلّفهم بما يستحقّونه به فيقال لهم لا نم ان التفضّل بالثواب قبيح بل لا قبح هناك اصلا ولو سُلّم قبحه فانما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرّر لا من الله تع فانه يجوز ان يتفضّل به كما تفضّل على عباده بما لا يُحْصَى من النعم فى الدنيا وانت خبير بان المستقبَح عندهم هو التفضّل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صوّرناه لكنه سند للمنع فلا يُجْدِى دفعُه وان سُلّم قبحه من الله تع ايضا فيمكن التعريض لَه اى للثواب بدون هذه المشاقّ العظيمة اذ ليس الثواب على قدر المشقّة وعوضا مساويا لها الا ترى ان فى التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس فى كثير من العبادات الشاقّة كالصلوة والصيام وكذا الكلمة المتضمّنة لانجاء نبىّ من ظالم يريد اهلاكه او تمهيد قاعدة خير او دفع شرّ عامّ اذ يستحقّ بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وان كانت اشقّ منها وما يُروَى من انّ افضلَ العبادات احمزُها اى اشقُّها فذلك عند التساوى فى المصالح فلا ينافى ان يكون الاخفُّ الاسهلُ اكثرَ ثوابا اذا كان اكثرَ مصلحةً واعظمَ فايدةً واذا امكن التعريض المذكور بدون تلك المشاقّ كان التكليف بها عاريا عن الغرض ثم انَّه اى ما ذكرتم من انّ التكليف تعريض للثواب معارَض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب اذ لولا التكليف لم يستحقّا عقابا ومن اين لكم ان ذلك اى التعريض للثواب اكثر من هذا اى التعريض للعذاب بل نقول ان الثانى اكثر من الاول لان الغلبة للكفرة والفسقة واذا لم تكن المنفعة اكثر من المضرّة لم تصلح تلك المنفعة لان تكون غرضا للحكيم العالم باحوال الاشياء كلها الآنى بالافعال على وجهها فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف • المرصد السابع فى اسماء الله تع وبه تنتهى مباحث الالهيّات وفيه مقاصد المقصد الاول الاسم غير

التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولا شك انه اى تخصيص الاسم بشيء مغاير له اى للاسم كما يشهد به البديهة وايضا التسمية فعل الواضع وانه منقض فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب بعضهم الى ان التسمية هي عين الاقوال الدالّة التى هي الاسماء كما سيَرِد عليك ولم يلتفت اليه المص وقد اشتهر الخلاف فى ان الاسم هل هو نفس المسمّى او غيره ولا يشكّ عاقل فى انه ليس النزاع فى لفظ ف ر س انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع فى مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي هي ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له يُنْبِئُ عنه فلذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى قد يكون الاسم اى مدلوله عين المسمّى اى ذاته من حيث هي نحو الله فانه اسمُ عَلَم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شكّ انها اى تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقيّة قايمة بذاته ومن مذهبه انها اى الصفة الحقيقيّة القايمة بذاته لا هو ولا غيره كما مرّ فكذا الحال فى الذات المأخوذة مع تلك الصفة قال الآمدى اتّفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمّى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالّة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمّى بعينه فقولك الله قول دالّ على اسم هو المسمّى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدلّ على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ما هو عينٌ كالموجود والذات ومنها ما هو غيرٌ كالخالق فان المسمّى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقُه غيرُ ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمّى ذاته والاسم علمه الذى ليس هو عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك

بعض المتأخّرين من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ايّوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمّى فيطلق على كل منهما ويُفْهَم المقصود بحسب القراين ولا يخفى عليك ان النزاع عـلى ابى نصر انما هو فى لفظة آ سّ مّ وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع او يطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمّى وكِلا الاستعمالين ثابت كما فى قولك الاسماء والافعال والحروف وقولِه تع سَبِّح اسمَ ربّك وتبارك اسمُ ربّك اى مسمّاه وقولِ لبيد ثمّ اسمُ السلام عليكما لكن هذا بحث لغوى لا فايدة فيه ههنا وقال الامام الرازى المشهورُ عن اصحابنا ان الاسم هو المسمّى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالى انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعا والناسُ قد طوّلوا فى هذه المسئلة وهو عندى فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمّى ما وُضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمّى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدالّ على المعنى المجرّد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتّحد ههنا الاسم والمسمّى قال فهذا ما عندى فى هذه المسئلة ۶ المقصد الثانى فى اقسام الاسم اعلمْ ان الاسم الذى يطلق على الشىء امّا ان يوخذ من الذات بان يكون المسمّى به ذات الشىء من حيث هو هو او من جزئها او من وصفها الخارجى او من الفعل الصادر عنه فهذه هى اقسام الاسم على الاطلاق ثم ننظر ايّها يُمْكِن فى حقّ الله تع أمّا الماخوذ من الذات ففرعُ تعقّلها وقد تكلّمنا فيه فمن ذهب الى جوازِ تعقّل ذاته جوّز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناعِ تعقّلها لم يجوّز له اسما ماخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرعُ تعقّله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يُعْقَل ويُفْهَم فلا يُتصوّر اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف فى تعقّل كنه ذاته ووضعُ الاسم لا يتوقّف عليه اذ يجوز ان

يُعْقَل ذاتٌ مّا بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيّته ويُقْصَد تفهيمها باعتبارٍ مّا لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصحّحا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مرّ من ان لفظ الله اسمُ علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه وأمّا الماخوذ من الجزء كالجسم للانسان مثلا فمحال عليه تع لما بيّنّا من ان الوجوب الذاتيّ ينافى التركيب فلا يُتصوّر لذاته تع جزءٌ حتى يطلق اسمه عليه وأمّا الماخوذ من الوصف الخارجى الداخل فى مفهوم الاسم فجايز فى حقه تع ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيّا كالعليم وقد يكون اضافيّا كالماجد بمعنى العالى وقد يكون سلبيّا كالقدّوس وأمّا الماخوذ من الفعل فجايز فى حقه تع ايضا فهذه الاقسام المذكورة للاسم هى اقسامه البسيطة وقد يتركّب ثنائيّا واكثرَ وستعلم امثلتها فيما يتبعه من المقصد ٭ المقصد الثالث تسمية الله تع بالاسماء توقيفيّة اى يتوقّف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام فى اسمائه الأعلام الموضوعة فى اللغات انما النزاع فى الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكراميّة انه اذا دلّ العقل على اتّصافه تع بصفة وجوديّة او سلبيّة جاز ان يطلّق عليه اسم يدلّ على اتّصافه بها سواءٌ ورد بذلك الاطلاق اذنٌ شرعيّ او لم يرد وكذا الحال فى الافعال وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دلّ على معنى ثابت لله تع جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهِما لما لا يليق بكبريائه فمن ثَمّ لم يجز اطلاق لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علمٌ تسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهمُ غرض المتكلّم من كلامه وذلك مُشْعِر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علمٌ مانع عن الاقدام على ما لا ينبغى ماخوذ من العِقال وانما يُتصوّر هذا المعنى فيمن يدعوه الداعى الى ما لا ينبغى ولا لفظ الفَطِن لان الفَطانة سرعةُ ادراكِ ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطبّ يراد به علمٌ

ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التى فيها نوع ايهام لما لا يصح في حقه تع وقد يقال لا بد مع نفى ذلك الابهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع والذى ورد به التوقيف فى المشهور تسعة وتسعون اسما وقد ورد فى الصحيحين ان لله تع تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن الترمذى والبيهقى عيناها كما فى الكتاب وانما قال فى المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما فى القران فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذى الطول وذى القوة وذى المعارج الى غير ذلك واما فى الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد فى رواية ابن ماجة اسماء ليست فى الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافى وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما ضبطها حصرا وتعدادا وعلما وايمانا وقياما بحقوقها وبالجملة فلنحصها احصاء طمعا فى دخول الجنة فنقول الله وهو اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره اى لا يطلق على غيره اصلا فقيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد قولى الخليل وسيبويه والمروى عند ابى حنيفة والشافعى وابى سليمان الخطابى والغزالى وقيل مشتق واصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام وهو من اله بفتح اللام اى عبد وهو المراد بقوله اذا تعبد وقيل الاله ماخوذ من الوله وهو الحيرة ومرجعهما صفة اضافية هى كونه معبودا للخلائق ومحارا للعقول وقيل معنى الاله هو القادر على الخلق فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذى لا يكون الا ما يريد وقيل من لا يصح التكليف

الا منه فمرجعه على هذين الوجهين صفة سلبية فعلية والصحيح أن لفظة الله على تقدير كونها فى الاصل صفة فقد انقلبت علما مشعرا بصفات الكمال للاشتهار الرحمنُ الرحيمُ هما بمنزلة الندمان والنديم اى مريد الانعام على الخلق فمرجعهما صفة الارادة وقيل معطى جلايل النعم ودقايقها فالمرجع ح صفة فعلية المَلِكُ اى يُعِزّ من يشاء ويُذِلّ من يشاء ولا يُذَلّ اى يمتنع الاذلال فمرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل معناه التامّ القدرة فصفة القدرة مرجعه القدّوسُ اى المبرّاء عن المعايب وقيل هو الذى لا يدركه الاوهام والابصار فصفة سلبية على الوجهين السلامُ اى ذو السلامة عن النقايص مطلقا فى ذاته وصفاته وافعاله فصفة سلبية وقيل معناه منه وبه السلامة اى هو المعطى للسلامة فى المبداء والمعاد ففعلية وقيل يسلّم على خلقه قال الله تع سلامٌ قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمنُ هو المصدّق لنفسه فيما اخبر به كالوحدانية مثلا فى قوله شهد الله انه لا اله الا هو ورُسُلِه فيما اخبروا به فى تبليغهم عنه امّا بالقول نحو قوله تع محمد رسول الله فصفة كلامية او بخلق المعجزة الدالّ على صدق الرسل وخلق العالم على النظام المشاهد الدالّ على الوحدانية ففعلية وقيل معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع الاكبر امّا بفعله وايجاده الامن والطمأنينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية او باخباره اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية المهيمنُ اى الشاهد وفسّر كونه شاهدا تارة بالعلم فيرجع الى صفة العلم واخرى بالتصديق بالقول فيرجع الى صفة كلامية وقيل معنى المهيمن الامين اى الصادق فى قوله فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسيأتى معناه العزيزُ قيل معناه لا اب له ولا ام وقيل لا يُحَطّ عن منزلته ويقرب من هذا تفسيره بالذى لا يُرام او الذى لا يُخالَف او الذى لا يخوّف بالتهديد وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول مشتق

*

من عزّ الشيء يعِزّ بالكسر في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عزّ الطعامُ في البلد اذا تعذّر وحاصلُ الكل يرجع الى صفة سلبية وقيل يعذّب من أراد وقيل عليه ثواب العاملين فيرجع الى صفة فعلية في التعذيب او الاثابة وقيل القادر والعزّة القدرة والغلبة ومنه المثل مَنْ عَزّ بَزّ اى من قدر وغلب سلب الجبّارُ قيل من الجبر بمعنى الاصلاح اى المصلح لامور الخلايق فانه جابرُ كل كسير ومنه جبر العَظْم اى اصلحه وقيل من الجبر بمعنى الاكراه يقال جبره الشيطان على كذا وأجبره اذا اكرهه اى يجبر خلقه ويحملهم على ما يريده فمرجعه على المعنيين صفة فعلية وقيل معناه منيع لا يُنال فانه سبحانه متعالٍ من ان يناله يد الافكار او يحيط به ادراك الابصار ومنه نخلة جَبّارة اذا طالت وقصرت الايدى من ان تَنال اعلاها فمرجعه الى صفة اضافية مع سلبية وقيل لا يبالى بما كان وبما لم يكن وقد يعبّر عن هذا المعنى بانه الذى لا يتمنّى ما لا يكون ولا يتلهّف على ما لم يكن فمرجعه الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم هكذا نُقل عن ابن عبّاس ثم فسّر المص العظيم بقوله اى انتفت عنه صفات النقص فمرجعه صفة سلبية وقيل اى انتفى عنه تلك الصفات وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا المتكبّرُ قيل في معناه ما قيل في معنى العظيم وقال الغزالى المتكبّر المطلَق هو الذى يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبّر حقّا وصاحبه مُحقّا ولا يُتصوّر ذلك على الاطلاق الا لله تع وان كانت كاذبة كان التكبّر باطلا والمتكبّر مُبْطلا الخالقُ البارئُ معناهما واحد اى المختصّ باختراع الاشياء المصوّر المختصّ باحداث الصور المختلفة والتراكيب المتفاوتة فهذه الاسماء الثلثة من صفات الفعل قال الغزالى قد يُظنّ ان هذه الثلثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق والاختراع والأَوْلَى ان يقال ما يخرج من العدم الى

الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير والتزيين كالبناء يقدّره المهندس ثم يبنيه البانى ثم يزيّنه النقّاش فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدّر وبارئ من حيث انه موجد ومصوّر من حيث انه يرتّب صور المخترعات احسن ترتيب ويزيّنها اكمل تزيين الغفّارُ اى المريد لازالة العقوبة عن مستحقّها فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر القهّارُ غالب لا يُغْلَب فهو صفة فعلية سلبية الوهّابُ كثير العطاء بلا عوض فيكون صفة فعلية الرازقُ يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من ماكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل الفتّاحُ ميسّر العسير وقيل خالق الفتح اى النصر وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية وقيل الحاكم وهو اى الحكم امّا بالاخبار والقول فيكون صفة كلامية او بالقضاء والقدر فيرجع الى صفة القدرة والارادة والفتّاح بمعنى الحاكم مشتقّ من الفتاحة وهى الحكم ومنه قوله تع ربّنا افتحْ بيننا وبين قومنا بالحقّ اى احكمْ وقيل الحاكم معناه المانع ومنه حَكَمة اللجامُ وهى الحديدة المانعة من جماح الدابّة فهو صفة فعلية العليمُ العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية القابضُ المختصّ بالسلب الباسطُ المختصّ بالتوسعة فى العطية الخافضُ دافع البليّة من الخفض وهو الحطّ والوضع الرافعُ المعطى للمنازل المُعِزّ معطى العزّة وفى اكثر نسخ الكتاب معطى القدرة وكلاهما ظاهر المُذِلُّ الموجب لحطّ المنزلة فهذه كلها صفات فعلية السميعُ البصيرُ ظاهر معناهما مما سبق الحَكَمُ الحاكم وقد عرفتَ معناه ومرجعه وقيل الحَكَم هو الصحيح علمه وقوله وفعله فيرجع الى هذه الصفات العَدْلُ لا يقبح منه ما يفعل فهو صفة سلبية اللطيفُ خالق اللطف يلطف بعباده من حيث لا يعلمون

ولا يحتسبون وقيل العالم بالخفيّات فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثانى الى العلم الخبيرُ معناه العليم فصفة علمية وقيل المُخْبِر فصفة كلامية الحليمُ لا يعجّل العقاب للعُصاة قبل وقته المقدّر فيرجع الى السلب العظيمُ قد مرّ معناه فى تفسير الجبّار الغفورُ كالغفّار بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم الشكورُ المُجازى على الشكر فان جزاء الشىء يسمّى باسمه وقيل معناه انه يثيب على القليل من الطاعة الكثيرَ من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية وقيل معناه المُثْنِي على من اطاعه فيكون صفة كلامية العلىُّ الكبيرُ هما كالمتكبر فى المعنى الحفيظُ معناه العليم من الحفظ الذى هو ضدّ السهوة والنسيان ومرجعه العلم وقيل لا يشغله شىء عن شىء فمرجعه صفة سلبية وقيل يُبْقِي صور الاشياء فصفة فعلية من الحفظ الذى يضادّ التضييع المُقيتُ خالق الاقوات وقيل المقدّر فيرجع على التقديرين الى الفعل وقيل معناه الشهيد وهو العالم بالغايب والحاضر كما سيأتى فى تفسيره فيرجع الى العلم وقيل المقتدر فيرجع الى القدرة الحسيبُ الكافى بخلق ما يكفى العبادَ فى مصالحهم ومُهمّاتهم فهو صفة فعلية من قولهم اكرمنى فلان واحسبنى اى اعطانى حتى قلت حَسْبى وقيل المحاسب باخباره المكلّفين بما فعلوا من خير وشرّ فيرجع الى صفة كلامية الجليلُ كالمتكبّر وقيل هو المتّصف بصفة الجلال والجمال الكريمُ ذو الجود وقيل المقتدر على الجود ومرجعهما الفعل والقدرة وقيل معناه العلىّ الرتبة ومنه كرايم المواسى لنفايسها فيرجع الى صفة اضافية وقيل يغفر الذنوب الرقيبُ كالحفيظ وقال الغزالى هو اخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذى يراعى الشىء بحيث لا يغفل عنه اصلا ويلاحظه ملاحظة دايمة لازمة لزوما لو عرفه الممنوع عن ذلك الشىء لما اقدم عليه فكانّه يرجع الى العلم والحفظ

ولكن باعتبار اللزوم وبالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن التناول المجيبُ مجيب الادعية الواسعُ هو الذى وَسِعَ جودُه جميعَ الكاينات وعلمُه جميعَ المعلومات وقدرتُه جميعَ المقدورات فلا يشغله شأن عن شأن الحكيمُ ذو الحكمة وهى العلم بالاشياء على ما هى عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغى وقيل الحكيم بمعنى المُحْكِم من الإحكام وهو إتْقان التدبير وإحْسان التقدير الودودُ المودود من الودّ وهو المحبّة كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب وقيل معناه الوادّ كالصبور بمعنى الصابر اى يودّ ثناءه على المطيع وثوابَه له المَجيدُ الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لا يشاركه فيما له من اوصاف المدح الباعثُ المُعيد للخلايق يوم القيامة الشهيدُ العالم بالغايب والحاضر الحقّ معناه العدل وقيل الواجب لذاته اى لا يفتقر فى وجوده الى غيره وقيل معناه المُحقّ اى الصادق فى القول وقيل مُظْهِر الحقّ الوكيلُ المتكفّل بامور الخلق وحاجاتهم وقيل الموكول اليه ذلك فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه القوىُّ القادر على كل امر المتينُ قال الآمدى معناه نعىُ النهاية فى القدرة يعنى ان قدرته لا تتناهى وفى عبارة الكتاب هى النهاية فى القدرة ولا يبعد ان يكون تصحيفا من الكُتّاب والاظهر ان يراد ان المتانة هى بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك اذا كانت غير متناهية الولىُّ الحافظ للولاية اى النصرة فمعناه الناصر وقيل هو بمعنى المتولّى للامر والقايم به الحميدُ المحمود فهو صفة اضافية المُحْصِى العالم وقيل المُنْبِئُ عن عدد كل معدود فيرجع الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه عَلِمَ أنْ لن تُحْصُوه اى لن تطيقوه المُبْدِئُ المتفضّل بابتداء النعم المُعِيدُ يعيد الخلق بعد هلاكه المُحْيِى خالق الحيوة المُمِيتُ خالق الموت الحَىُّ ظاهر مما مرّ القَيّومُ الباقى الدايم فهو

صفة نفسية وقيل المدبّر للمخلوقات بأسرها فهو صفة فعلية الواجدُ الغنيّ
اى الذى لا يفتقر فهو صفة سلبية وقيل معناه العالم الماجدُ العالى
المرتفع فهو صفة اضافية وقيل من له الولاية والتولية فيكون صفة فعلية
الأَحَدُ قد مرّ تفسيره اى عُلم ذلك مما سبق فى وحدانيته من انه يمتنع
انْ يشاركه شىء فى ماهيته وصفات كماله وقد يُروى الواحد بدل الاحد
ويُفْرق بينهما فيقال هو احدىّ الذات اى لا تركيب فيه وواحد فى
الصفات اى لا مشارك له فيها الصَّمَدُ معناه السيّد وهو المالك فيكون
صفة اضافية وقيل معناه الحليم اى الذى لا يستفزّه ولا يُقْلقه افعال
العُصاة فيكون صفة سلبية وقيل العالى الدرجة وقيل المدعوّ المسئول
الذى يُصْمَد اى يقصد لقضاء الحوايج وعلى التقديرين هو صفة اضافية
وقيل الصمد ما لا جوف له اى المُصْمَت فداله مبدّلة من التاء وحاصله
نفْى التركيب وقبولِ الانقسام القادرُ المقتدرُ كلاهما ظاهر والثانى ابلغ من
الاول المقدِّمُ المؤخِّرُ يقدّم من يشاء ويؤخّر من يشاء الأوّلُ الآخِرُ لم يَزَلْ ولا
يزال اى انه قبل كل شىء وليس قبله شىء وبعد كل شىء وليس بعده شىء
فهما صفتان سلبيتان الظاهرُ المعلوم بالادلّة القاطعة فهو صفة اضافية وقيل
الغالب فصفة فعلية من ظَهَرَ فلان على فلان اى قهره الباطنُ المحتجب
عن الحواسّ بحيث لا تدركه اصلا فيكون صفة سلبية وقيل العالم
بالخفيّات الوَالِى المالك المُتَعَالِى كالعلىّ مع نوع من المبالغة البَرُّ فاعل البرّ
والاحسان التوّابُ يرجع بفضله على عباده اذا تابوا اليه من المعاصى
المنتقِمُ المعاقب لمن عصاه العَفُوُّ الماحى للسيّئات والمُزيل لأثرها من
صحايف الاعمال الرؤُفُ المريد للتخفيف على العبيد مالكُ المُلْك يتصرّف
فيه وفى مخلوقاته كما يشاء ذُو الجلال والاكرام كالجليل قال الآمدى هو

قريب من معنى الجليل المُقْسِطُ العادل من اقسط اى عدل وقسط اى جار الجامعُ اى للخصوم يومَ القضاء الغنىُّ لا يفتقر الى شىء المُغْنِى المُحْسِن لاحوال الخلق المانعُ لما يشاء من المنافع الضارُّ النافعُ منه الضرّ والنفع النورُ الظاهر بنفسه المُظْهِر لغيره الهَادِى يخلق الهُدَى فى قلوب المؤمنين البديعُ اى المُبْدِع فانه الذى فطر الخلايق بلا احتذاء مثال وقيل بديع فى نفسه لا مثل له البَاقِى لا آخِر له الوارثُ الباقى بعد فناء الخلق الرشيدُ العدل وقيل المُرْشِد الى سبيل الخيرات الصَبورُ الحليم وقد مرّ فهذه هى الاسماء الحسنى الواردة فى الرواية المشهورة نسأل الله ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بمنّه وكرمه انه هو الغفور الرحيم ثم ان المص تابع الآمدى فى تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار تقريبا لفهمها الى طلّابها فتبعناهما فيه ومن اراد الاستقصاء فى ذلك فعليه بالرسايل المؤلّفة فى تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذُكر فيها من المعانى المختلفة والاقوال المتفاوتة ٭

الموقف السادس فى السمعيات اى فى الامور التى يتوقّف عليها السمع كالنبوّة او تتوقّف هى على السمع كالمعد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه مراصد اربعة ثلثة منها فى الامور التى ذكرناها وواحد منها فى الامامة وليست من العقايد الاصلية كما مرّ وسيأتى ايضا المرصد الاول فى النبوّات وفيه مقاصد تسعة المقصد الاول فى معنى النبىّ وهو لفظ منقول فى العُرْف عن مسمّاه اللغوى الى معنى عرفى اما المعنى اللغوى فقيل هو المُنْبِئُ واشتقاقه من النباء فهو ح مهموز لكنه يخفّف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم لانبائه عن الله تع وقيل النبىّ مشتق من النبوّة وهو الارتفاع يقال تنبّى فلان اذا ارتفع

وعلا والرسول من الله تع موصوف بذلك لعلوّ شأنه وسطوع برهانه وقيل من النّبى وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تع وامّا مسمّاه فى العرف فهو عند اهل الحقّ من الاشاعرة وغيرهم من المليّين من قال له الله تع ممن اصطفاه من عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا وبلّغهم عنّى ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبّئهم ولا يشترط فيه اى فى الارسال شرط من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات فى الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتى من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختصّ برحمته من يشاء من عباده فالنبوّة رحمة وموهبة متعلّقة بمشيّته تع فقط وهو اعلم حيث يجعل رسالتَه وفى دلالة هذه الاية على المط نوعُ خفاء كما لا يخفى وهذا الذى ذهب اليه اهل الحقّ بناء على القول بالقادر المختار الذى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وامّا الفلاسفة فقالوا هو اى النبى من اجتمع فيه خواصّ ثلث يمتاز بها عن غيره احدها اى احد هذه الامور المختصّة به ان يكون له اطّلاع على المغيّبات الكاينة والماضية والآتية ولا دستنكر هذا الاطّلاع لان النفوس الانسانية مجرّدة فى ذاتها عن المادّة غيرُ حالّة فيها بل هى لامكانية ولها نسبة فى التجرّد الى المجرّدات العقلية والنفوس السماوية المنتقشة بصورِ ما يحدث فى هذا العالم العنصرى الكاين الفاسد لكونها مبادى له فقد تتّصل النفس الناطقة بها اى بتلك المجرّدات اتصالا معنويا وتنجذب اليها بواسطة الجنسية وتشاهد ما فيها من صور الحوادث فتحكيها اى يرتسم فيها من تلك الصور ما تستعدّ هى لارتسامه فيها كمرآة تُحاذى بها مرآة اخرى فيها نقوش فينعكس منها الى الاولى ما يقابلها ويؤيّده اى يدلّ على جواز ما قلنا من ان يكون للنبىّ نفس قويّة بهذه المرتبة ما ترى النفوس اى رؤية النفوس البشرية

وما عليها من التفاوت فى ادراك المعانى العقلية فى طرفى الزيادة والنقصان تفاوتا متصاعدا الى النفوس القدسية التى تدرك النظريات الكثيرة بالحدس فى اقرب زمان من غير ان يعرض لها غلط متنازلا الى البليد الذى لا يكاد يفقه قولا وكيف يستنكر ذلك الاطّلاع فى حقّ النبىّ وقد يوجد ذلك فيمن قلّت شواغله لرياضة بانواع المجاهدات او مرض صارف للنفس من الاشتغال بالبدن واستعمال آلاته او نوم ينقطع به احساساته الظاهرة فان هؤلاء قد يطّلعون على مغيّبات ويُخْبِرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمُنْصفين قلنا ما ذكرتم مردود بوجوه ان الاطّلاع على جميع المغيّبات لا يجب للنبىّ اتّفاقا منا ومنكم ولهذا قال سيّد الانبياء ولو كنتُ اعلم الغيبَ لاستكثرتُ من الخير وما مسّنى السوء والبعض اى الاطّلاع على البعض لا يختصّ به اى بالنبىّ كما اقررتم به حيث جوّزتموه للمرتاضين والمَرْضى والنائمين فلا يتميّز به النبىّ عن غيره ثم نقول احالة ذلك اى الاطّلاع المختصّ بالنبى على اختلاف النفوس فى صفاء جوهرها وكدره وشدّة قوّتها على قطع التعلّق والتوجّه الى جناب القدس والملاء الاعلى وضعفها مع اتّحادها بالنوع كما هو مذهبهم مُشْكِل لان المساواة فى الماهية توجب الاشتراك فى الاحكام والصفات واسنادُ الاختلاف الى احوال البدن مبنىّ على القول بالموجَب بالذات ونقول ايضا باقى المقدّمات من الاتّصال بالمبادى العالية بعلّة الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما فى المرايا المتقابلة خطابيّةٌ لا تُفيد الا ظنّا ضعيفا وثانيها اى ثانى تلك الامور المختصّة بالنبىّ ان يَظْهَر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعةً له منقادةً لتصرّفاته انقيادَ بدنه لنفسه فى حركاته وسكناته على وجوه شتّى وأنحاء مختلفة بحسب ارادته ولا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس

الانسانية ليست منطبعة فى الابدان وهى بتصوّراتها مؤثّرة فى الموادّ البدنية كما يشاهَد من الاحمرار والاصفرار والتسخّن عند الخجل والوجل والغضب هذا نشرٌ على ترتيب اللفّ وكما يشاهَد من السقوط من المواضع العالية القليلة العَرْض بتصوّر السقوط وان كان ممشاه فى غيرها اى فى المواضع السافلة اقلّ عرضا واذا كانت ارادات النفس وتصوّراتها مؤثّرة فى البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد ان تقوى نفس النبىّ بحيث ينقاد له الهيولى العنصرية فتؤثّر فيها اراداته وتصوّراته حتى يحدث بارادته فى الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مُدن فاسدة وبالجملة تتصرّف نفسه فى العنصريات خصوصا فى العنصر الذى يكون مناسبتُه لمزاجه اشدّ واقوى بمجرّد الارادة والتصوّر من غير ان يستعمل آلةً وكيف يستنكر حدوث هذه الامور الخارقة العجيبة من النبىّ ويشاهَد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص على ما هو مشهور فى كل عصر من الصلحاء قلنا هذا الذى ذكرتم من كون تصوّرات النفوس واراداتها مؤثّرة فى الابدان بناء على تاثير النفوس فى الاجسام واحوالها وبيّنّا بطلانه بما سلف من ان لا مؤثّر فى الوجود الا الله تع والمقارنةُ بين التغيّرات البدنية وبين التصوّرات والارادات النفسية لا تعطيه اى لا تدلّ على كونها مؤثّرة فيه لجوازِ ان يكون الدوران بطريق العادة مع انه اى ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة لا يختصّ بالنبىّ كما اعترفتم به فكيف يميّزه عن غيره وثالثها ان يَرى الملائكة مصوّرة بصور محسوسة ويَسْمع كلامَهم وَحْيا من الله اليه ولا يستنكر ان يحصل له فى يقظته مثلُ ما يحصل للنائم فى نومه من مشاهدة اشخاص يكلّمونه بكلام منظوم دالّ على معانٍ مطابقة للواقع وذلك لتجرّد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابها الى عالم القدس

فاذا انجذبت اليه واتّصلت به في يقظته شاهدت المعقولات كمشاهدة المحسوسات فان القوّة المتخيّلة تكسوا المعقولَ المرتسم في النفس لباسَ المحسوس وتنقشه في الحسّ المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج وربّما صار الانجذاب والاتّصال بعالم القدس ملكة اي صفة راسخة للنبيّ وح يحصل له ذلك الانجذاب وما يترتّب عليه من المشاهدة بأدنى توجّه منه قلنا هذا الذى ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو تلبيسٌ على الناس في معتقدهم وتسترٌ عن شناعته بعبارة لا يقولون بمعناها وذلك لانهم لا يقولون بملائكة يُرَوْن بل الملائكة عندهم امّا نفوسٌ مجرّدةٌ في ذواتها متعلّقة بأجرام الافلاك وتسمّى ملائكةً سماويةً او عقولٌ مجرّدةٌ ذاتا وفعلا وتسمّى بالملاء الاعلى ولا كلامَ لهم يُسْمَع لانه من خواصّ الاجسام اذ الحرف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء المتموّج كما سلف فلا يُتصوّر كلام حقيقي للمجرّدات ومآله اى مآل ما ذكروه في الخاصّة الثالثة الى تخيّلِ ما لا وجود له في الحقيقة كما للمرضى والمجانين فانهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج على ما صرّحوا به وقرّروا ما هو السبب فيه ولا شكّ ان ذلك انما يكون على سبيل التخيّل دون المشاهدة الحقيقية ولو كان احدنا آمرا وناهيا من قِبَلِ نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيّا باتّفاق من العقلاء فكيف يكون نبيّا من كان امرُه ونهيُه من قبيلِ ما يرجع الى تخيّلات لا اصل لها قطعا وربّما خالف ما دعا اليه المعقولَ ايضا هذا كما مضى ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواصّ الثلث انقادت له النفوس البشرية المختلفة بطوعها مع ما جُبلت عليه من الإباء عن الانقياد لبني نوعها وذلّت له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء فيصير ذلك الانقياد

التامّ ظاهرا وباطنا سببا لقرار اى ثبات الشريعة التى بها يتمّ التعاون الضرورىّ لنوع الانسان وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع من حيث انه لا يستقلّ واحد منهم بما يحتاج اليه فى معاشه من مأكله ومشربه وملبسه دون مشاركة من ابناء جنسه فى المعامَلات وهى ان يعمل كل واحد لآخر مثلَ ما يعمل الآخر له والمعاوَضات وهى ان يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ منه من عمله الا يُرى انه لو انفرد انسان وحده لم يتيسّر او لم يَحْسُن معيشتُه بل لا بد له من ان يكون معه آخَرون من بنى نوعه حتى يخبز هذا لذاك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم مَكْفِيّا ولذلك قيل الانسان مَدَنىّ بالطبع فان التمدّن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم فى التعاون من معاملة ومعاوضة تَجْرِيان بينهم فلا بد فيهما من قانون عدل يحافَظ عليه دفعا للظلم واليه اشار بقوله ولولا شريعة ينقاد لها الخاصّ والعامّ لاشْرأَبّتْ كلُّ نفس اى مدّت عنقها الى ما يريده غيرُه وطمح اى ارتفع عينُ كلّ الى ما عند الآخر فحصل بينهم التنازع وأدّى ذلك التنازع الى التواثب والتشاجر اى الاختلاف والتقاتل والتناحر وشمل الناسَ الهرجُ اى القتل والمرجُ اى الاختلاط واختلّ امور المعاش والمعاد فوجب فى الطبيعة وجودُ موصوفٍ بتلك الخواصّ لما عُلم من شمول العناية فيما أُعْطى كلُّ حيوان من الآلات اللائقة به وهُدِى كلّ واحد منه الى ما فيه بقاؤه وبه قوامه سيّما الانسانُ فان العناية به فى الاعطاء والهداية اكثر وهو اشرف الانواع الحيوانية سُخّر له ما عداه من تلك الانواع وهذا اى وجودُ مَنْ اجتمعت فيه الخواصّ المذكورة من اعظم مصالحه لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة ودفع المضارّ الشديدة أَفَترى الطبيعة تُهْمِل ذلك كَلّا والحاصلُ ان وجود النبىّ سبب للنظام فى

المعاش والمعاد فيجب ذلك فى العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام فى مخلوقاته فهذه طريقة اثبات النبوّة على مذهب الحكماء، المقصد الثانى فى حقيقة المعجزة وهى بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عن ما قُصد به اظهارُ صدقِ من ادّعى انه رسول لله والبحثُ فيها عن امور ثلثة عن شرايطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها على صدقِ مدّعِى الرسالة البحث الاول فى شرايطها وهى سبع الشرطُ الاول ان يكون من فعل الله او ما يقوم مقامه من الترك وانما اشتُرط ذلك لان التصديق منه اى من الله تع لا يحصل بما ليس من قِبَله وقولُنا او ما يقوم مقامه ليتناول التعريفُ مثلَ ما اذا قال معجزتى ان اضع يدى على رأسى وانتم لا تقدرون عليه اى على وضع ايديكم على رؤسكم ففعل وعجزوا فانه معجز دالّ على صدقه ولا فعل لله ثمّه فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلاً صادرا عنه تع بل هو عدمٌ صِرفٌ ومن جعل الترك وجوديا بناء على انه الكفّ حَذَفَه لعدم الحاجة اليه فاشتُرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفى كلام الآمدى ان المعجز ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا فالمعجز ههنا عدمُ خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز خلقُ العجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه الشرطُ الثانى ان يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه فان المعجز ينزل من الله منزلةَ التصديق بالقول كما سيأتى وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس فى كل يوم وبدوّ الازهار فى كل ربيع فانه لا يدلّ على الصدق لمساواة غيره اياه فى ذلك حتى الكذّاب فى دعوى النبوّة وشرط قومٌ فى المعجز ان لا يكون مقدورا للنبىّ اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تع وليس بشىء لان قدرته مع عدم قدرة غيره

عادةً معجز قال الآمدى هل يُتصوّر كون المعجزة مقدورة للرسول امر لا اختلفت الايمّة فيه فذهب بعضهم الى ان المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود او المشى لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها وهذه ليست مقدورة له وذهب آخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تع وان كانت مقدورة للنبى وهو الاصحّ واذا عرفتَ هذا فلا يخفى عليك ما فى عبارة الكتاب من الاختلال الثالثُ ان يتعذّر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز الرابعُ ان يكون ظاهرا على يد مدّعى النبوّة ليُعْلَم انه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدّى وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم الحقّ انه لا يشترط بل يكفى قرائن الاحوال مثل ان يقال له اى لمدّعى النبوّة ان كنتَ نبيّا فأَظْهِرْ معجزا ففعل بأن دعا اللهَ فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدّى الخامسُ ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتى ان احيى ميّتا ففعل خارقا اخر كنتق الجبل مثلا لم يدلّ على صدقه لعدم تنزّله منزلة تصديق الله اياه السادسُ ان لا يكون ما ادّعاه واظهره من المعجزة مكذِّبا له فلو قال معجزتى ان ينطق هذا الضبّ فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذّب هو نفس الخارق نَعَمْ لو قال معجزتى ان احيى هذا الميّت فاحياه فكذّبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه وهو غير مكذِّب له انما المكذّب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الاحياء مختار فى تصديقه وتكذيبه ولم يتعلّق به دعوى فلا يقدح تكذيبه فى دلالة الاحياء على صدقه وقيل هذا الذى ذكرناه من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو اذا

عاش بعده اي بعد الاحياء زمانا واستمر على التكذيب قال الآمدى لا اعرف في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب ولو خرّ ميتا في الحال قاله القاضي بطل الاعجاز لانه كأنّ احيى للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب والحق انه لا فرق بين استمرار الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار في الصورتين بخلاف الضب والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز بل يكفى ان يقول انا آتى بخارق من الخوارق ولا يقدر احد على * ان ياتى بواحد منها وفي كلام الآمدى ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معيّنا فلا بد في معارضته من المماثلة واذا لم يكن معيّنا فأكثر الاصحاب على انه لا بد فيها من المماثلة ايضا وقال القاضى لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادّعاه السابعُ ان لا يكون المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها بلا اختلاف او متأخرا عنها على تفصيل سيأتى وذلك لان التصديق قبل الدعوى لا يُعقَل فلو قال معجزتى ما قد ظهر على يدى قبلُ لم يدلّ على صدقه ويطالَب به اى بالاتيان بذلك الخارق او بغيره بعدُ اى بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا فان قال في اظهار المعجز هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوّه واستمرّ بين ايدينا من غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدّى لانّ المعجز اخباره عن الغيب وهو واقع مع التحدّى موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق وامّا احتمال ان العلم بالغيب خُلقَ فيه قبل التحدّى فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه بناءً اى مبنيّ على جواز اظهار المعجزه على يد الكاذب وسنُبْطله وانما كان مبنيّا على ذلك لانّ العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدّى لم يكن اخباره به منزّلا منزلةَ التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه انه آيةُ صدقه ودليل عليه وسيأتيك انه لا يُتصوّر عندنا

ظهور الخارق على يد الكاذب فان قيل ما ذكرتموه من امتناع تقدّم المعجز على الدعوى يفضى الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء واليه الاشارة بقوله فما تقولون فى كلام عيسى عم فى المهد وتساقط الرُطَب الجنىّ عليه من النخلة اليابسة فانهما معجزتان له مع تقدّمهما على الدعوى وما تقولون ايضا فى معجزات رسولكم من شقّ بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فانها كلها متقدّمة على دعوى الرسالة قلنا تلك الخوارق المتقدّمة على الدعوى ليست معجزات انما هى كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوّتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا وح تسمى ارهاصا اى تأسيسا للنبوّة من ارهصت الحايط اسّسته والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبىّ آخر فى ذلك العصر وهو مردود لوجودها فى عصر لا نبىّ فيه هذا وقد قال القاضى ان عيسى كان نبيّا فى صباه لقوله وجعلنى نبيّا ولا يمتنع من القادر المختار ان يخلق فى الطفل ما هو شرط النبوّة من كمال العقل وغيره فلا تكون معجزاته فى حال صغره متقدّمة على نبوّته ودعواه اياها ولا يخفى بُعْدُه مع انه لم يتكلّم بعد هذه الكلمة المنقولة عنه بينت شعة الى اوانه ولم يُظْهِر الدعوة بعد ان تكلّم بها الى ان تكامل فيه شرائطها وبلغ اربعين سنه ومن البيّن ان ثبوت النبوّة فى مدّة طويلة بلا دعوة وكلام ممّا لا يقول به عاقل واما قوله وجعلنى نبيّا فهو كقول النبىّ عم كنت نبيّا وآدَمُ بين الماء والطين فى انه تعبير عن المتحقّق فيما يستقبل بلفظ الماضى فهذا الذى قررناه انما هو فى المعجز المتقدّم على الدعوى واما المتأخّر عنها فامّا ان يكون تأخّره بزمان يسير يُعْتاد مثلُه فظاهر انه دالّ على الصدق بخلاف المتقدّم بزمان يسير فانه لا يدلّ عليه اصلا وامّا ان يكون تأخّره بزمان متطاول

مثل ان يقول معجزتى ان يحصل كذا بعد شهر فيحصل فاتّفقوا على انه معجز دالّ على ثبوت النبوّة لكن اختلفوا فى وجه دلالته فقيل اخباره عن الغيب فيكون المعجز على هذا القول مقارنا للدعوى لكن تخلّف عنها علمُنا بكونه معجزا وانما انتفى التكليف بمتابعته ح اى لم يجب على الناس التصديقُ بنبوّته ومتابعتُه فى الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به لان شرطه اى شرط التكليف بالتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعد به وقيل حصوله اى حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متأخّرا عن الدعوى وقيل يصير قوله اى اخباره معجزا عند حصوله اى حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متأخّرا عن الدعوى باعتبار صفته اعنى كونه معجزا والحق ان المتأخّر هو علمنا بكونه معجزا يعنى ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب فى نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخلّف عنها هو علمُنا بكونه معجزا لا كونُه معجزا فبطل بذلك القول الثالث وامّا القول الثانى فلا طايل تحته لان ذلك الحصول لا يُمْكن جعلُه معجزا الّا اذا كان خارقا للعادة وربّما لم يكن كذلك وإن جُعل شرطا لاتّصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول فى ابكار الافكار البحث الثانى فى كيفية حصولها المذهبُ عندنا انه فعل الفاعل المختار يُظْهرها على يد من يريد تصديقه تَمْشيةً لما تعلّق به مشيّته من دعوى النبوّة ممن ارسله الى الناس ليدعوهم الى ما يُنْجيهم ويُسْعدهم فى الدارَيْن فلا يُشْترط لاظهارها استعداد كما لا يشترط فى النبوّة على ما مرّ خلافا للحكماء وقال الفلاسفة انها تنقسم الى ترك وقول وفعل امّا الترك فمثْل ان

يمسك عن القوت المعتاد برهةً من الزمان بخلاف العادة وسببُه انجذابُ النفس الزكيّة عن الكدورات البشرية امّا لصفاء جوهرها فى اصل فطرتها وامّا لتصفيته بضرب من المجاهدة وقطع العلايق الى عالم القدس

واشتغالها بذلك عن تحليل مادّة البدن فلا يحتاج الى البدن كما نشاهده في المرضى من ان النفس لاشتغالها بمقاومتها لمرض من الامراض الحادّة وتحليلها للموادّ الرديّة تنكفّ وتمتنع عن التحليل للموادّ المحمودة فتمسك عن القوت الذى تحتاج اليه بدلا عما تحلّل من هذه الموادّ ما لو امسك اى زمانا لو امسك عنه فى ايام صحّته شَطْرَه اى نِصْفه بل عُشْره هلك بلا شبهة واذا جاز ذلك فى المريض كان جوازه فى المتوجّه المنخرط فى سلك الملاء الاعلى أَوْلَى وكيف لا والمرض مضادّ للطبيعة ومُضْعِف للقوى فتكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبنيّ على تعادل الاركان اشدّ واقوى وامّا المتوجّه فيوجد فيه من اللذّات الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عم أَبيتُ عند ربّي يُطْعِمني ويسقيني وامّا القول فكالاخبار بالغيب وسببه ما مرّ فى المقصد الاول من انجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور الكلّية والجزئية وانتقال الصورة الى المتخيّلة والحسّ المشترك وامّا الفعل فبأن يفعل فعلًا لا يقوى عليه غيره من نتف جبل او شقّ بحر وقد تقدّم بيانه بانّ نفسه لقوّتها يتصرّف فى مادّة العناصر كما تتصرّف فى اجزاء بدنه البحث الثالث فى كيفية دلالتها على صدق مدّعى النبوّة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فانّ الادلّة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالّة عليها وليست المعجزة كذلك فانّ خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال تقع عند تصرّم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال فى ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على ايدى الاولياء من غير دلالة على صدق مدّعى النبوّة ولا دلالة سمعية لتوقّفها على صدق النبيّ فتدور بل هى دلالة عادية كما اشار اليه بقوله وهى عندنا اى عند الاشاعرة اجراء الله عادته بخلق

العلم بالصدق عقيبه اى عقيب ظهور المعجزة فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة فلا يكون دلالته عقلية لتخلّف الصدق عنه فى الكاذب بل عادية كسائر العاديات لانّ من قال انا نبىّ ثمّ نتف الجبل فاوقفه على رؤسهم وقال ان كذّبتمونى وقع عليكم وان صدّقتمونى انصرف عنكم فكلّما همّوا بتصديقه بَعُد عنهم واذا همّوا بتكذيبه قرب منهم عُلم بالضرورة انه صادق فى دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تع للممكنات بأسرها وقد ضربوا لهذا مثلا فقالوا اذا ادّعى الرجل بمشهد الجمّ الغفير أنّى رسولُ هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنتَ صادقا فخالفْ عادتك وقمْ من الموضع المعتاد لك من السرير واقعدْ بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلةَ التصديق بصريح مقالته ولم يشكّ احد فى صدقه بقرينة الحال وليس هذا الذى ذكرناه من باب قياس الغائب على الشاهد حتى يتّجه عليه ان الشاهد يعلّل افعاله بالاغراض لانه يراعى المصالح ويدراء المفاسد بخلاف الغائب اذ لا يبالى بالمصلحة والمفسدة فلا يصحّ القياس بل ندّعى فى افادته العلمَ الضرورةَ العادية اى ندّعى ان ظهور المعجز يفيد علما بالصدق وأنّ كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تع لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه فى حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله تع فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح قال الشيخ وبعض اصحابنا انه اى خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور فى نفسه لان لها اى للمعجزة دلالة على الصدق قطعا اى دلالة قطعية ممتنع التخلّف عنها فلا بدّ لها من وجه دلالة اذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره وان لم نعلمه اى

ذلك الوجه بعينه فان دلّ المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو مح والّا انفكّ المعجز عما يلزمه من دلالته القطعية على مدلوله وهو ايضا مح وقال القاضى اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس امرا لازما لزوما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل هو احد العاديات كما عرفت فاذا جوّزنا انحرافها اى انحراف العاديات عن مجراها العادى جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وح يجوز اظهاره على يد الكاذب اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة فى المعجزة والمفروض انه جائز وامّا بدون ذلك التجويز فلا يجوز اظهاره على يده لان العلم بصدق الكاذب محال ٭ تذنيبٌ من الناس من انكر امكان المعجزة فى نفسها ومنهم من انكر دلالتها على صدق مدّعى النبوّة ومنهم من انكر العلم بها وسياتيك فى المقصد التالى لهذا المقصد شُبَهُهم بأجْوِبتها ٭ المقصد الثالث فى امكان البعثة وحجّتُنا فيه اثباتُ نبوّة محمد عم فان هذا الدالّ على الوقوع دالّ على الامكان بلا اشتباه وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مرّ من ان النظام الاكمل الذى تقتضيه العناية الازلية لا يتمّ بدون وجود النبىّ الواضع لقوانين العدل وقال بعض المعتزلة تجب على الله وفصّل بعضهم فقال اذا علم الله من امّة انهم يؤمنون وجب عليه ارسال النبىّ اليهم لما فيه من استصلاحهم والّا اى وان لم يعلم ذلك بل علم انهم لا يؤمنون لم يجب عليه الارسال بل حَسُن قطعا لاعذارهم وقال ابو هاشم يمتنع خلوّها اى خلوّ البعثة عن تعريف شرعيات لا يستقلّ العقل بها لان البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها وجوّزها الجُبّائى لتقرير الواجبات العقلية فانه فائدة جليلة وجوّزها ايضا لتقرير الشريعة المتقدّمة سواء كانت مندرسةً او لا وقيل انما يجوز البعثة لتقريرها اذا اندرست وهو

اى هذا الذى نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة بناءً اى مبنىّ على اصلهم الفاسد اعنى قاعدة التحسين والتقبيح العقليّيْن وما يتفرّع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا ايضا وعلى تقدير صحّته لا يضرّنا فى مدّعانا فانّا انما ادّعينا الامكانَ العامّ الذى يجامع الوجوب لا الامكانَ الخاصّ الذى ينافيه وغرضُنا هنا ردُّ شُبَه المنكرين للبعثة وهم طوايف الاولى من احالها اى حكم باستحالتها لذاتها الثانيةُ من جوّزها ولكن قال لا تخلو البعثة عن التكليف باوامر ونواهٍ وانّه اى التكليف ممتنع فينتفى البعثة لانتفاء لازمها الثالثةُ من جوّز التكليف وقال فى العقل كفاية فى معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فايدة فيها الرابعةُ من قال بامتناع المعجزة لان خرق العادة ممتنع عقلا ولا يُتصوّر النبوّة دونها اى دون المعجزة الخامسةُ من جوّز وجود المعجزة لكن منع دلالتها على صدق مدّعى النبوّة السادسةُ من سلّم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فتفيده العلمَ بصدقه ومنع امكان العلم بها للغايبين عنها فان العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها انما يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلمَ بصدقه اصلا بل الظنّ وانه لا يُجْدى فى المسائل اليقينية السابعةُ من اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن منع وقوعها فهذه هى الطوايف المنكرة لها الاولى منها وهو من قال باستحالة البعثة فى نفسها احتجّ على استحالتها بوجوه الاول المبعوث لا بدّ ان يعلم ان القايل له ارسلتُك فبَلِّغْ عنّى هو الله ولا طريق الى العلم به اذ لعلّه من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده وعلى جواز القائه الكلام الى النبىّ الثانى ان من يُلْقى اليه اى الى النبىّ الوحىَ إن كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيّا لكل من حضر حالَ الالقاء وليس الامر كذلك كما اعترفتم به والّا اى وان لم يكن جسمانيا

بل روحانيا كان ذلك اى القاء الوحى بطريق التكليم منه مستحيلا اذ لا يتصور للروحانيات كلام الثالث التصديق بها اى بالرسالة يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز وانه اى العلم بما ذكر لا يحصل الا بغامض النظر لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى وهو اى ذلك النظر الموصل الى هذا العلم غير مقدر بزمان معين كيوم او سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص واحوالهم فى قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة فللمكلف الاستمهال اى يجوز ان يستمهل لتحصيل النظر وله دعوى عدم العلم فى اى زمان كان وح يلزم افحام النبى ويبقى البعثة عبثا والا وان لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة لزم التكليف بما لا يطاق لان التصديق بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده وانه قبيح عقلا فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وجواب الوجه الاول والثانى ان المرسل ينصب دليلا يعلم به الرسول ان القايل له ارسلتك هو الله دون الجن بأن يظهر الله له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات وتكون مفيدة له ذلك العلم او يخلق علما ضروريا فيه بانه المرسل والقائل وبهذا يعلم الجواب عن الثانى وهو ان يقال جاز ان يكون الملقى جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته فى الحاضرين فان قدرته لا تقصر عن شىء وجواب الثالث اما على اصلنا فى التعديل والتجويز فلا يجب الامهال لانا قد بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبى الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذى هو متمكن منه واليه الاشارة بقوله مع العلم العادى الحاصل عن المعجز

وأمّا عند المعتزلة فاللايق بأصلهم فى التحسين والتقبيح وإن صرّحوا بخلافه منعُ الامهال يعنى ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا مَحيص لهم عن ذلك الالزام الّا ان اللايق بقاعدتهم المذكورة منعُ وجوب الامهال لان فيه تفويت مصلحتهم وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقرّبهم من السعادة ويبعّدهم عن الشقاوة وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سَبُع ضارّ او مهلك آخَر فلا تسلك بهذا الطريق فقال الولد دَعْنى اسلكه الى ان اشاهد السبع او المهلك اليس ذلك القول من الولد مستقبحا فى نظر العقلاء ولو هلك الم يكن ملوما مذموما ومن منعه ذلك اليس منسوبا الى فعل ما يوجبه الشفقة والحنوّ وبما قرّرناه يندفع الالزام عن اصلهم الطايفة الثانية من قال البعثة لا تخلو عن التكليف لانه فايدتها التى لا تخلو هى عنها وايضا هى لا تخلو عن التكليف باتّفاق واجماع من القايلين بها ثم ان التكليف الذى هو لازمها ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر وعدم الاختيار فى الافعال وذلك لما تبيّن من ان فعل العبد واقع بقدرة الله تع اذ لا تاثير لقدرة العبد عندكم اصلاً والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق ومن انّ الفعل امّا معلوم الوقوع من العبد او معلوم اللاوقوع منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثانى ممتنعا ولا قدرة على شىء منهما والتكليف ح اى حين ثبت الجبر قبيح فيكون ممتنعا الثانى ان التكليف اضرار بالعبد لما يلزمه من التعب بالفعل اذا اقدم عليه او العقاب بالترك اذا احجم عنه وهو اى الاضرار قبيح والله تع منزّه عنه الثالث التكليف امّا لا لغرض وهو عبث قبيح او لغرض يعود الى الله وهو مح لانه تع منزّه عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضارّ او الى العبد وهو امّا اضرار وهو منتف بالاجماع او نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول

فانه بمنزلة أن يقال حصّل المنفعة لنفسك والّا عذّبتك ابد الآباد ولا شكّ ان اهمّ مصالحه ترك التعذيب ثم انه اى النفع الذى يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين معارض بما فيه من المضرّة العظيمة بالكفّار والعصاة ولا شكّ ان اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح الرابع التكليف بايقاع الفعل إمّا مع وجود الفعل ولا فايدة فيه اصلا لوجوبه وتعيّن صدوره ح فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل وإمّا قبل وجود الفعل وانّه تكليف بما لا يطاق لأن الفعل قبل الفعل محال اذ لا يمكن وجود الشىء حالَ عدمه والتكليف بما لا يطاق بط عند من لا يجوّزه وهو ظاهر وأمّا من جوّزه فانه لا يقول بوقوعه ولا أنّ اى ولا يقول بأنّ كل تكليف كذلك اى تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عنده ايضا واذا بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا الخامس وهو لبعض الصوفية من اهل الاباحة ان التكليف بالافعال الشاقّة البدنية يشغل الباطن عن التفكر فى معرفة الله تع وما يجب له من الصفات ويجوز ويمتنع عليه من الافعال ولا شكّ ان المصلحة المتوقّعة من هذا الفاين وهو النظر فيما ذكر ترْبى اى تزيد وتفضل على ما يُتوقّع مما كُلّف به فكان ممتنعا عقلا وجوابُ الاول ما مرّ فى مسئلة خلق الاعمال من ان قدرة العبد وإن كانت غير مؤثّرة الّا أنّ لها تعلّقا بالفعل يسمّى كسبا وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلّية وجوابُ الثانى ان يقال ما فى التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية تربى كثيرا على المضرّة التى هى فيها وترك الخير الكثير لاجل الشرّ القليل مما لا يجوز وجوابُ الثالث انه فرع حُكْم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض فى

افعاله تع مع ما اجبنا به الثانى وهو ان يقال ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التى تربى على مضرّة التعب بمشاق الافعال وأمّا عقابه ابدا فليس لانه لم يحصّل منفعةً بل لانه لم يمتثل أمر مولاه وسيّده وفى ذلك اهانةٌ له وإن لم يستجلب بذلك الامر فايدة لنفسه والمعارضةُ بمضرّة الكفّار والعصاة مدفوعةٌ بأن تلك المضرّة مستندة الى سوء اختيارهم وجوابُ الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل كما مرّ والتكليف به فى هذه الحالة ليس تكليفا بالمحال الذى هو تحصيل للحاصل وانما يكون كذلك إن لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذى هو ملتبس به وما ذُكر من انه لا فايدة فيه ح لوجوبه فانما يتمّ اذا وجب الغرض فى افعاله تع وهو بط وجوابُ الرابع عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لان التكليف فى الحال انما هو بالايقاع فى ثانى الحال لا بالايقاع فى الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم وذلك اى التكليف كالاحداث يعنى ان ما اوردتموه علينا فى التكليف يلزمكم فى احداث الفعل فيقال احداثه إمّا حالَ وجوده فيكون تحصيلا للحاصل وإمّا حالَ عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وهو اى الاحداث مما لا شكّ فيه فما هو جوابكم فى الاحداث فهو جوابنا فى التكليف وجوابُ الخامس ان ذلك اى التفكر فى معرفة الله وصفاته وافعاله احد اغراض التكليف بل هو العمدة الكبرى منها وسائرُ التكاليف مُعينةٌ عليه داعية اليه ووسيلة الى صلاح المعاش المُعين على صفاء الاوقات عن المشوّشات التى تُربى شغلُها على شغل التكاليف الطايفةُ الثالثة من قال فى العقل مندوحةٌ عن البعثة اذ هو كاف فى معرفة التكاليف فلا فايدة فيها وهم البراهمة والصابئة والتناسخية غيرَ انّ من البراهمة من قال بنبوّة آدم عم فقط ومنهم من قال بنبوّة ابراهيم عم فقط ومن الصابئة من قال بنبوّة شيث وادريس فقط وهؤلاء

كلهم احتجّوا بأن ما حكم العقل بحسنه من الافعال يُفْعَل وما حكم بقبحه يُتْرَك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يُفْعَل عند الحاجة اليه لان الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها دفعا لمضرّة فواتها ولا يعارضها مجرّد الاحتمال اى احتمال المضرّة بتقدير قبحه وتُتْرَك عند عدمها للاحتياط في دفع المضرّة المتوهّمة والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ان الشرع المستفاد من البعثة فايدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرّة وبيان ما يقصر عنه العقل ابتداء فان القايلين بحكم العقل لا ينكرون ان من الافعال ما لا يحكم العقل فيه بشيء كوظايف العبادات وتعيين الحدود ومقاديرها وتعليم ما ينفع وما يضرّ من الافعال وذلك اى النبيّ الشارع كالطبيب الحاذق يعرف الادوية وطبايعها وخواصّها مما لو امكن معرفتها للعامّة بالتجربة ففى دهر طويل يحرمون فيه اى فى ذلك الدهر الطويل من فوايدها لعدم حصول العلم بها بعد ويقعون فى المهالك قبل استكمالها اى قبل استكمال مدّة التجربة اذ ربّما يستعملون من تلك الادوية فى تلك المدّة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيُهْلكهم مع ان اشتغالهم بذلك اى بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة يوجب اتعاب النفس وتعطّل الصناعات الضرورية والشغل عن مصالح المعاش فاذا تسلّموه من الطبيب خفّت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضارّ ولا يقال فى امكان معرفته اى معرفة ما ذكر غنى عن الطبيب فكذا لا يقال فى امكان معرفة التكاليف واحوال الافعال بتأمّل العقل فيها غنى عن المبعوث كيف والنبيّ عم يَعْلَم ما لا يُعْلَم الا من جهة الله بخلاف الطبيب اذ يُمْكن التوصّل الى جميع ما يعلمه بمجرّد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبيّ بذلك اَوْلَى وفيما تقدّم من تقرير

مذاهب الحكماء وهو ان الانسان مدنى بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج الى واضع يمتاز عن بنى نوعه بما يدل على ان ما اتى به من عند ربه تنبيهٌ لهذا الكلام فانه يدل على وجوب وجود النبى فى للعناية الازلية المقتضية للنظام الابلغ الطايفة الرابعة من قال بامتناع المعجزة فلا تثبت النبوة اصلا لان تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا واوانى البيت رجالا كُمَّلا وتولد هذا الشيخ دفعة بلا اب وام وكون من ظهرت المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بان يُعدَم المدعى عقيب دعواه بلا مهلة ويوجد مثله فى آن اعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل ولا يخفى ما فيه اى فى تجويز خرق العادة من التخبط والإخلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز ح ان يكون الآتى بالاحكام الشرعية فى الاوقات المتفرقة اشخاصا مماثلة للذى ثبت نبوته بالمعجزة وان يكون الشخص الذى تتقاضاه غير الذى كان عليه دَينك الى غير ذلك من المفاسد التى تُنافى نظام المعاش والمعاد والجواب ان خرق العادات ليس اعجب من اول خلق السموات والارض وما بينهما ومن اعدامهما الذى نقول نحن به والجزم بعدم وقوع بعضها كما فى الامثلة المذكورة لا يُنافى امكانها فى انفسها وذلك كما فى المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين فى الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يتطرق اليه شبهة للحس الشاهد به شهادة موثوقا بها والعادة احد طُرُق العلم كالحس فجاز ان نجزم ذلك الجزم بشىء من جهة العادة مع امكان نقيضه فى نفسه ثم ان خرق العادة اعجازا لنبى وكرامة لولى عادة مستمرة توجد فى كل عصر واوان فلا يمكن للعاقل المنصف انكاره او فلا يكون ح خرقا للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا ما يُقصد به تصديق مدعى النبوة

وان لم يكن خارقا للعادة. الطايفة الخامسة من قال ظهور المعجزة لا يدلّ على الصدق فى دعوى النبوّة لاحتمالات الاوّل كونه من فعله لا من فعل الله فلا يكون نازلا منزلة التصديق له من الله وانما جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه امّا لمخالفة نفسه لساير النفوس البشرية فى الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز ح ان يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها او لمزاج خاصّ فى بدنه هو اقوى من امزجة اقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا فى الماهية او لكونه ساحرا ماهرا فى السحر وقد اجتمعتم على حقيّته اى على كون السحر مؤثّرا فى امور غريبة كما دلّ عليه الكتاب كقوله تع فيتعلّمون منهما ما يفرّقون به بين المرء وزوجه والسنّة كقصّة لبيد بن الاعصم مع النبى عم ومن انكره من القدريّة خالف كتابَ الله وسنّةَ رسوله واجماعَ الامّة ايضا اذ ما من عصر من عهد الصحابة الى ظهور المخالفين الّا وكان الناس يتفاوضون فيه فى امر السحر وتأثيراته حتى اختلف الفقهاء فى حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعى اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبانّ سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا هكذا ذكره الآمدى او لطلسم اختصّ هو بمعرفته يعنى ان سُلّم امتناع السحر فى نفسه فلا معنى لانكار الطلسمات الغريبة التى تؤثّر تأثيرات غريبة عجيبة فجاز ان يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا اتى به ترتّب عليه امر غريب يعجز عن مثله من هو فى عصره وقالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعّالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك ان القوى السماوية اسباب لحدوث الكاينات العنصرية ولحدوثها شرايط مخصوصة بها يتمّ استعداد القابل فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة او لخاصيّة بعض المركّبات اذ لا شك ان المركّبات العنصرية لها خواصّ تستتبع آثارا عجيبة كالمغناطيس لجاذب

للحديد والكهرباء التى تجذب التبن وكالحجر الباغض للخلّ فانه اذا ارسل على اناء فيه خلّ لم ينزل بل انحرف عنه حتى سقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجاذب للمطر وهو مشهور فيما بين الأتراك فجاز ان يكون ذلك الخارق الذى ظهر على يد المدّعى تابعا لخاصيّة بعض المركّبات ويكون هو عالما بذلك النوع من التركيب دون غيره الثانى من الاحتمالات استناده اى استناد المعجز الى بعض الملائكة فانها قادرة على افعال غريبة فلعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبّى ليغوى الناس وأمّا عصمة الملائكة فانما تُعْلَم بقول النبى فلا يمكن ان يُتمسّك بها ههنا او الشياطين فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة او استناده الى الاتّصالات الكوكبية وانظارها الحادثة من الحركات الفلكية وهو اى مدّعى النبوة قد احاط من صناعة النجامة بما لم يُحطْ به غيره فاطّلع على اتّصال نادر لا يقع مثله الا فى الوف من السنين ويستتبع امرا غريبا فاتّخذ ما علم وقوعه من الغرايب معجزا لنفسه فلا يكون ح دالّا على صدقه الثالثُ منها ان يكون الخارق الظاهر كرامةً لا معجزةً فلا يكون له دلالة على الصدق الرابعُ ان لا يقْصد به التصديق اى سلّمنا ان المعجز من فعله تع لكنه ليس تصديقا منه للمدّعى اذ لا غرض واجبا فى افعاله تع وعلى تقدير وجوبه لا يتعيّن التصديق لكونه غرضا من ذلك الخارق اذ لعله اى الغرض منه غيرُ التصديق له كايهامه اى ايهام تصديقه ليُحْترز عنه بالاجتهاد فيُثابَ بذلك كانزال المتشابهات فانها بظواهرها توهم الخطاء ولا يمكن للمكلّف الاحتراز عن ذلك الخطاء الّا بتحمّل المشقة من التأمّل الدقيق فيها فيستحق به الثوابَ او يكون ذلك الخارق لتصديق نبى آخَر موجود فى جانبٍ آخَر او يكون ارهاصا لنبى سيأتى فيما بعد كالاحوال الظاهرة على النبى عم قبل بعثته وكالنور الذى كان فى

جبين آبائه الخامس انه لا يلزم من تصديق الله اياه صدقه الّا اذا عُلم استحالة الكذب على الله ولم يُعلَم ذلك عقلاً اذ لا يقبح عندكم منه شيء ولا سمعا للزوم الدَّوْر السادسُ لعل التحدّى الصادر من المدّعى لم يبلغ من هو قادر على المعارضة من الذين هم فى بعض الاقطار او لعله اى القادر على المعارضة تركها مواضعة مع المدّعى ومواطاة معه فى اعلاء كلمته لينال من دولته حظّا وافرا السابعُ لعلهم استهانوا به اوّلاً فظنّوا ان دعوته مما لا يتمّ ولا يُلْتفت اليه فلم يشتغلوا بمعارضته فى ابتداء امره وخافوه آخِرا لشدّة شوكته وكثرة اتّباعه او شغَلهم ما يحتاجون اليه فى تقويم معيشتهم عنه اى عن المدّعى ومعارضته الثامنُ لعله عورض ولم يظهر لمانع منَع المعارِضَ عن اظهار ما عارض به او ظهر ثمّ اخفاه اصحابُه اى اتّباع المدّعى عند استيلائهم وغلبتهم على الناس المخالفين لهم وطمسوا آثاره حتى انمحى بالكلّية ومع قيام هذه الاحتمالات الثمانية لا يبقى لها اى للخارق الذى سُمّى معجزة دلالة على الصدق الجوابُ الاجمالىّ ما قرّرناه غيرَ مرّة اى قررناه مرارا ومن جملتها جوابُ الطايفة الرابعة من ان التجويزات العقلية لا تنافى العلم العادىّ كما فى المحسوسات والجوابُ المفصّلىّ عن الاول انّا قد بيّنّا ان لا موثّر فى الوجود الّا الله فالمعجز لا يكون الا فعلا له لا للمدّعى والسحر ونحوه ان لم يبلغ حدّ الاعجاز الذى هو كفلق البحر واحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر انه لا يلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال وان بلغ السحرُ حدّ الاعجاز فامّا ان يكون دون دعوى النبوّة والتحدّى فظاهر ايضا انه لا التباس او يكون معه اى مع ادّعاء النبوّة والتحدّى وح فلا بدّ من احد امرين ان لا يخلقه الله على يده او ان يُقْدِر غيرَه على معارضته

والّا كان تصديقا للكاذب وانّه ممتنع على الله سبحانه لكونه كذبا والجواب عن الثانى ان لا خالق الّا الله فلا يكون المعجز مستندا الى غيره وعن الثالث ان من لم يجوّز الكرامة فلا اشكال عليه ومن جوّزها فقال بعضهم منهم الاستاذ ابو اسحاق لا تبلغ الكرامة الظاهرة على يد الاولياء درجة المعجز وقيل لا تقع الكرامة على القصد والاختيار حتى اذا اراد الولىّ ايقاعها لم تقع بل وقوعها اتفاقىّ فقط وقال القاضى يجوّز الكرامة اذا لم تقع على طريق التعظّم والخُيَلاء لان ذلك لبس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز الكرامة عن المعجزة بانها دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقادير كلها فالفرق بينها وبين المعجزة ظ فلا يشتبه احدهما بالاخرى وعن الرابع بانّا لا نقول بالغرض اى لا نقول بانّ خَلْق المعجزة لغرض التصديق لان افعاله تع عندنا غير معلّلة بالاغراض بل نقول انّ خَلْقها على يد المدّعى يدلّ على تصديق له قايم بذاته تع كما ان حمرة الخجل تفيد العلم الضرورى بحصول الخجالة مع جواز حصولها بدونها وامّا على القول باستناد الحوادث الى القادر المختار فظاهر وامّا على القول بالموجب فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب سماوىّ يقتضى تلك الحمرة فى ذلك الشخص من غير ان يحصل فيه الخجالة وعن الخامس قد مرّ فى مسئلة الكلام من موقف الالهيات امتناع الكذب عليه سبحانه وعن السادس اذا اتى مدّعى النبوة بما يُعْلَم بالضرورة انه خارق للعادة وعاجز من فى فطره عن المعارضة عُلم ضرورة صدقه فى دعواه وعن السابع يُعْلَم عادةً اى يعلم بالضرورة العاديّة والوجدانيّة المبادَرة بلا تَوانٍ الى معارضة من يدّعى الانفرادَ بأمر جليل فيه التفوّق على اهل زمانه واستتباعُهم والحكم عليهم فى انفسهم ومالهم ويُعْلَم بالضرورة ايضا عدمُ الإعراض عنها اى عن المعارضة فى مثل هذا الامر بحيث لا ينتدب اليه احد ولا يتوجّه نحو

الاتيان بالمعارض اصلا والقدح فيه سفسطة ظاهرة وح اى حين اذا كان الامر كما ذكرنا فدلالته من جهة الصرفة واضحة فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه امرا خارقا للعادة دالّا على صدق المدّعى وان كان ما اتى به مقدورا لغيره وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب معارضته على تقدير القدرة علم بالعادة ايضا وجوب اظهارها اذ به يتمّ المقصود واحتمال المانع للبعض فى بعض الاوقات والاماكن لا يوجب احتماله فى الجميع اى فى جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العاديّة فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا من اصحاب المدّعى عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبت الدلالة القطعية الطايفة السادسة من منكرى البعثة من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الّا بالتواتر لانه لا يفيد العلم فلا يحصل العلم بنبوّة احد لمن لم يشاهد معجزته وانما قلنا ان التواتر لا يفيد العلم لوجوه الاوّل اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل يجوز عليه الكذب اذ ليس كذب الكل الّا كذب كل واحد الثانى انّ حكم كل طبقة من طبقات اعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد فانّ من جوّز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصره اى العلم فى عدد معيّن وايضا ادّعاء الفرق بين العددين المذكورين فى افادة العلم تحكّم محض واذا كان كذلك فلنفرض طبقة لا تفيده اى لا تفيد العلم قطعا كاثنين مثلا ثم نزيد عليه واحدا بعد واحد فلا يفيده شىء من هذه المراتب بالغا ما بلغ لمساواة كل منها لما قبله فى عدم الافادة الثالث لو اوجب التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف اتّفاقا بيان الملازمة أنّ التواتر لا يشترط فيه اجتماع اهله اتّفاقا منّا ومنكم بل يحصل التواتر بخبر واحد بعد واحد فالموجب له

اى للعلم على تقدير حصوله انما هو الخبر الاخير وحده لا هو مع ما
سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبرُ الواحد العلمَ ح الرابعُ شرطُه استواء
الطرفين والواسطة بالغةً ما بلغت ولا سبيل الى العلم به اى بالشرط
المذكور واذا لم يُعْلَم شرطُ افادته للعلم لم يحصل العلم منه الخامسُ أنّ
التواتر غير مضبوط بعدد معيّن بل ضابطه عندكم حصول العلم به حتى
اذا حصل العلم به عُلم انه متواتر فلا يُعْلَم كونه متواترا الّا بعد حصول
العلم به فاثباتُ العلم به اى بالتواتر مصادَرةٌ على المط ودورٌ صريح
وجوابُ الاول منعُ مساواةِ حُكم الكل من حيث هو كل لحكم كل واحد
لما يرى من قوّة العَشَرة على تحريكٍ ما لا يقوى عليه كل واحد وجوابُ
الثانى أنّ حصول العلم عنده اى عند التواتر عندنا مَعاشر الاشاعرة انما
هو بخلق الله تع اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد فلا نم تساوى
طبقات الاعداد فى احتمالِ الكذب وعدمِ افادة العلم كيف وانّه اى
حصول العلم بطريق تواتر الاخبار يختلف بالوقايع والمخبِرين والسامعين
وقد يحصل العلم فى واقعة بعدد مخصوص ولا يحصلُ به فى واقعة اخرى
وقد يحصل باخبارِ جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبارِ جماعة اخرى
تُساويهم فى العدد وكذلك يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل
لسامع آخر من ذلك العدد والجواب عن الثالث أمّا عندنا فلانّه اى العلم
عقيبَ التواتر بخلق الله فقد يخلقه بعد اخبارِ عدد دون خبرِ واحد
منفرد فلا يكون الخبر الاخير موجبا له وأمّا عند الحكماء والمعتزلة فلانّ
الاخبار الصادرة عن اهل التواتر اسبابٌ مُعِدّة لحصول العلم لا موجِبة له
وهى اى الاسباب المعدّة قد لا تجامع المسبّب بل تكون متقدّمة عليه
كالحركة للحصول فى المنتهَى فللأخبار السابقة مَدْخَلٌ فى حصول العلم

كالخبر الاخير وفاعله شيء آخر وهذا الوجه يناسب اصول الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا ويقوى ذلك الظن بالثاني والثالث وهكذا الى ان ينتهى الى ما لا اقوى منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون الخبر الواحد المنفرد موجبا له والجواب عن الرابع والخامس أنّا ندّعى العلم الضرورى الحاصل من التواتر الواقع فى نفس الامر على شرطه وضابطه لا أنّا نستدلّ بالتواتر والعلم بحصول شرطه وضابطه على ما ادّعيناه والفرق بين الامرين ظاهر فانّ حصولَ التواتر فى نفس الامر مشتملا على ما يُعْتبر فيه من الشرايط وافادتَه للعلم الضرورى بما تواتر الاخبار عنه امرٌ لا شبهة فيه اذ لا سبيل الى العلم الضرورى بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يُعْتبر فى ذلك العلمُ بالشرط الذى هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلمُ بضابطه حتى يلزم منه الدور نَعَمْ اذا استُدلّ على شيء بكون اخباره متواترة مشتملة على شرايط مجتمعة مع ضابطه تَوجّهَ ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضرورىّ عندنا لا نظرىّ فتدبّر الطايفةُ السابعة من اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبّعنا الشرايع التى اتى بها مدّعوا الرسالة فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقلَ والحكمةَ فعلمنا انها ليست من عند الله فلا يكون هناك بعثة وذلك الذى لا يوافق مقتضى العقل والحكمة كاباحةِ ذبح الحيوان وايلامه لمنفعة الاكل وغيره وايجابِ تحمّل الجوع والعطش فى صوم ايام معيّنة والمنعِ من الملاذّ التى بها صلاح البدن مع انه لا منفعة فى هذا المنع لله سبحانه وفيه مضارّ لعباده فيكون مخالفا للحكمة وتكليفِ الافعال الشاقّة كطىّ الفيافى وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعى فى بعض والطواف

بيعض مع تماثلها ومصاهاة المجانين والصبيان فى التعرّى وكشف الرأس والرمى لا الى مرْمًى وتقبيل حجر لا مزيّة له على سائر الاحجار وكتحريم النظر الى الحرّة الشوهاء دون الامة الحسناء وكحرمة اخذ الفضل فى صفقة وجوازه فى صفقتين كمن يبيع مُدّ عَجْوة جيّدة بمُدّين من عجوة رديّة فانه ربوا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدّين من الرديّة كان حلالا دلا شبهة مع استوائهما اى الصفقة والصفقتين فى المصالح والمفاسد من جميع الوجوه الجوابُ بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض فى افعاله تع فغايته اى غايةُ ما ذكرتموه عدم الوقوف على الحكمة فى تلك الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها فى نفس الامر ولعل هناك مصلحة استاثر الله تع بالعلم بها على انّ فى التعبّد بما لا يُعْلَم حكمته تطويعًا للنفس الآبية ومَلَكة قهرها اى تصرّف غلبتها الثابتة فيما فيه الحكمة وزيادةَ ابتلاء فى التعرّض للثواب والعقاب يعنى ان النفس اذا عرفت الحكمة والمصلحة فى حكم انقادت له لاجل تلك المصلحة لا لمجرّد امتثال حكم مولاه وسيّده وكان عندها انها ذات قوّة ورسوخ فى العلم فربّما صارت بسبب ذلك مُعْجَبة بنفسها فاذا تعبّدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها امتثالا مجرّدا وانكسرت سَوْرتها واعجابها الثابت لها فيما علمَتْ حكمتَه وايضا فى التعبّد زيادةُ ابتلاء فى التكليف فان النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة فى الاحكام التعبّديّة ومعلومة لنا فلا يلزم خلوّ تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتدّ بها المعلومة ، المقصد الرابع فى اثبات نبوّة محمّد صلعم وفيه مسالك المسلكُ الاول وهو العمدة انه ادّعى النبوة واظهر المعجزة على يده أمّا الاولى فمتواترة تواترا ألْحق بالعيان والمشاهدة فلا مجال للانكار فيها وأمّا الثانية فمعجزةُ القران وغيرِه الكلامُ فى القران وكونِه معجزا ان نقول

تحدّى به ولم يعارَض فكان معجزا أمّا انه تحدّى به فقد تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة وآيات التحدّى كثيرة كقوله تع فأتوا بحديث مثله وقوله فأتوا بعَشْرِ سور مثله مفتريات وقوله فأتوا بسورة من مثله وأمّا انه لم يعارَض فلانّه لو عورض لتواتر لانه مما تتوفر الدواعى الى نقله سيّما والخصوم اكثر عددا من حَصَى البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يُبْطِل دعواه وأمّا انه ح اى حين اذ تحدّى به ولم يعارض يكون معجزا فقد مرّ فيما سلف من بيان حقيقة المعجزة وشرايطها والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يُعْلَم من الفصل المتقدّم فان الشُبَه التى اوردها منكروا البعثة يمكن ايرادها ههنا واجوبتها تعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها ولنتكلم الآن فى وجه اعجازه وفى شُبَه القادحين فيه فى فصلين الاول فى وجه اعجازه فقد اختُلف فيه على مذاهب فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم اى التأليف الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم فى مطالعه اى اوايل السور والقصص وغيرها ومقاطعه اى اواخرها وفواصله اى اواخر الآى التى هى بمنزلة الاسجاع فى كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت فى القران على وجه لم يُعْهَد مثلُه فى كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة وقيل وجهُ اعجازه كونه فى الدرجة العالية من البلاغة التى لم يُعْهَد مثلُها فى تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغاتهم وعليه الجاحظ واهل العربيّة ثم انهم قالوا فى تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنُها قولُهم البلاغة التعبير باللفظ الرايع اى المعجب بخلوصه عن معايب المفْرَدات وتأليفاتها واشتماله على مناقبها عن المعنى الصحيح اى المناسب للمقام الذى أُورد فيه الكلام بلا زيادة ولا نقصان فى البيان والدلالة عليه وعلى هذا فكلّما ازداد شرف الالفاظ ورونق المعانى ومطابقة الدلالة كان الكلام ابلغ وهل رُتَبُ البلاغة

متناهية اختلفوا فيه والحق ان الموجود منها متناهية لانها واقعة فى تلك الالفاظ الشريفة الدالّة على المعانى الصحيحة ولا شك ان الموجود من تلك الالفاظ فى اللغات متناه دون المُمْكن من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يتعذّر وجود الفاظ هى افصح من الالفاظ الواقعة واشدّ مطابقةً لمعانيها فتكون اعلى رتبةً فى البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى ثم اصل البلاغة فى القران متّفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام وأمّا كونه فى الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا القدر يحصل الاعجاز الذى هو مطلوبنا ولا حاجة بنا فى اثبات اعجازه الى بيانِ أنّه الغاية القصوى فيها اى فى المراتب الممكنة من البلاغة فلأنّ اى وأمّا كونه فى الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابتٌ لأنّ مَنْ تَتبّع القران من العارفين بالبلاغة وَجَدَ فيه فنونها بأسرها من افادة المعانى الكثيرة باللفظ القليل ومن ضروب التأكيد وانواعِ التشبيه والتمثيل اى ضرب المثل وأصنافِ الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام وحسنِ الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللايق بالمقام وتعرّيه اى خلوّه عن اللفظ الغثّ اى الركيك والشاذّ الخارج عن القياس والشارد النافر عن الاستعمال الى غير ذلك من ابواب البلاغات بحيث اى وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث لا يرى المتصفّح له اى للقران وتراكيبه المميِّز بين فنون البلاغة نوعًا منها اى من تلك الفنون الّا وجده فيه احسنَ ما يكون فالقران مشتمل على جملتها لم يغادر شيئًا منها ولا يقدر احد من البلغاء الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب العرباء وان استفرغ وسعه وطاقته فى تزيين كلامه الّا على نوع او نوعين منه اى من المذكور الذى هو فنون البلاغة وربّما لو رام غيرَه اى غيرَ ذلك النوع لم يُواتِه اى لم يوافقه ولم

يتأتّ له قال الآمدى إنّ أفصح فصيح من العرب وأبلغ بليغ من اهل الادب من ارباب النظم والنثر والخُطَب غايتُه الاستيثار بنوع واحد من انواع البلاغة على وجهٍ لو رام غيرُه فى كلامه لَما وّاتاه وكان فيه مقصّرا والقرانُ محتوٍ عليها كلّها ومن كان اعرف بالعربية اى لغة العرب وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القران المتفوّع على بلاغته وقال القاضى الباقلانى هو اى وجه الاعجاز مجموعُ الامرين اى النظمِ الغريب وكونه فى الدرجة العالية من البلاغة وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غَلَبهم سيَغْلبون فى بِضْع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفُرْس فيما بين الثلث الى التسع وقد وقع كما اخبر به وذلك كثير يُعْرَف بتتبّع القران واخباراته عن الامور المستقبلة الكائنة على وفقها وقيل وجه الاعجاز عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد وتمسّكوا فى ذلك بقوله تع ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل اعجازه بالصرفة على معنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القران قبل البعثة لكن الله تع صرفهم عن معارضته واختُلف فى كيفية الصرف فقال الاستاذ ابو اسحاق منّا والنظّام من المعتزلة صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها وذلك بأنْ صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفّر الاسباب الداعية فى حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بأنْ سلبهم العلوم التى يحتاج اليها فى المعارضة يعنى ان المعارضة والاتيان بمثل القران تحتاج الى علوم يُقْتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تع سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها الفصلُ الثانى فى شُبَه القادحين فى اعجازه والتفصّى عنها قالوا اولا وجه الاعجاز يجب ان يكون بيّنا لمن يستدلّ به عليه بحيث لا يلحقه ريبة واختلافُكم فيه اى وجهِ الاعجاز أنّه ما ذا دليلُ خفائه فكيف

يُسْتدلّ به على اعجازه ثم قالوا ثانيا ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز أمّا النظم الغريب فلأنّه امر سهل سيّما بعد سماعه فلا يكون موجبا للاعجاز وايضا فحماقات مُسَيْلمة على وزنه وأسلوبه ومن حماقات قوله الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وأمّا البلاغة فلوجوه الاوّل اذا نظرنا الى ابلغ خُطْبة للخطباء وابلغ قصيدة للشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم قِسْناه الى اقصر سورة من القران وانتم تزعمون التحدّى بها وتتناولها قوله فأْتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق بينهما فى البلاغة بيّنا بل ربّما زُعم ان الافصح معارِضها الذى قيس اليها ولا بد فى المعجز الذى يُسْتدلّ به على صدق المدّعى من ظهور التفاوت بينه وبين ما يقاس اليه الى حدّ ينتفى معه الريبة حتى يُجْزَم بصدقه جزما يقينيا الوجهُ الثانى ان الصحابة اختلفوا فى بعض القران حتى قال ابن مسعود بأنّ الفاتحة والمعوّذتين ليست من القران مع انها اشهرُ سورها ولو كانت بلاغتها بلغت حدّ الاعجاز لتميّزت به عن غير القران فلم يختلفوا فى كونها منه الوجهُ الثالث انهم كانوا عند جمع القران اذا اتى الواحد اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة بالآية والآيتين لم يضعوها فى المصحف الّا ببيّنة او يمين والتقريبُ ما مرّ وهو انه لو كان بلاغتها واصلة الى حدّ الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا فى وضعها فى المصحف الى عدالة ولا الى بيّنة او يمين الوجهُ الرابع لكل صناعة مراتب فى الكمال بعضها فوق بعض وليس لها حدّ معيّن تقف عنده ولا تتجاوزه ولا بد فى كل زمان من فايق قد فاق ابناءها بأن وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره فى عصره وان امكن ان يفوقه شخص آخر فى عصر آخر فلعل محمدا كان افصح اهل عصره فأتى بكلام عجز عن مثله اهل زمانه ولو كان ذلك معجزا لكان ما اتى به كل من فاق

اقرانه فى صناعة من الصناعات فى عصر من الاعصار معجزا وهو ضرورى البطلان وأمّا مذهب القاضى فلأنّ ضمّ غيرِ المعجز الى مثله لا يصيّره معجزا وأمّا الاخبار بالغيب فلوجوه الاول انه جايز كرامةً وعلى سبيل الاتّفاق ايضا بلا خرق عادة كما فى المرّة والمرّتين الّا أنْ يتكرر ذلك الاخبار الى ان يصير خارقا للعادة فيصير ح معجزا ومراتبه اى مراتب التكرار الى حدّ الاعجاز غيرُ مضبوطة بعدد معيّن فكيف يُعْلَم بلوغ القران فى الاخبار بالغيب مرتبةَ الاعجاز الثانى انه يقع ذلك الاخبار مكرّرا من المنجّمين والكهنة كما دلّ عليه التسامع والتجربة وليس بمعجز اتّفاقا الثالث انه يلزم ح ان لا يكون ما خلا عنه اى عن الاخبار بالغيب من القران معجزا فيخرج اكثرُ القران من صفة الاعجاز وهو بط وأمّا عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول ان فيه تناقضا لانه قال وما علّمناه الشعر وفى القران ما هو شعر نحو قوله تع ومن يَتّق الله يجعلْ له مَخْرَجا ويرزقْه من حيث لا يحتسب فانه بدون لفظة مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعلْ ومنه قوله وأُمْلِي لهم إنّ كيدى مَتِين ونحو قوله ويُخْزِهم وينصرْكم عليهم ويَشْفِ صدورَ قوم مؤمنين فانه اذا أُشْبِع كسرة الميم فى ويخزهم وفتحة النون فى مؤمنين كان موزونا بلا شبهة سيّما اى وفى القران ما هو شعر لا سيّما اذا تُصرّف فيه بأدنى تغيير فانه يوجد فيه شىء كثير على اوزان بحور الاشعار الثانى ان فيه كذبا اذ قال ما فرّطنا فى الكتاب من شىء وقال ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل القران على اكثر العلوم من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية والطبّية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون هذا مطابقا للواقع الثالث ان فيه اختلافا بالصحّة وعدمها اذ فيه

اللحن نحو إنّ هذان لَساحران قال عثمان حين عُرض عليه المصحف انّ فيه لحنا وسيُقيمه العرب بألسنتهم الرابعُ فيه تكرار لفظى بلا فايدة كما فى سورة الرحمن وفيه تكرار معنوى كقصّة موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عَشرةٌ كاملةٌ واىُّ خلل اعظمُ من الكلام الغير المفيد الخامسُ انه نفى عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فى معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم انّا نجد فيه اختلافا كثيرا فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه لانّه اى الاختلاف إمّا فى اللفظ او المعنى والاول إمّا بتبديل اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصان والكلُّ موجود فيه أمّا تبديل اللفظ فمثلُ كالصوف المنفوش بدلَ كالعهن المنفوش ومَثلُ فامضوا الى ذكر الله بدلَ فاسعوا ومَثلُ فكانت كالحجارة بدلَ فهى كالحجارة ومثلُ والسارقون والسارقات بدلَ والسارق والسارقة وأمّا تبديل التركيب فنحوُ ضُربتْ عليهم المسكنة والذلّة بدلَ الذلّة والمسكنة ونحوُ وجاءت سَكْرةُ الحقّ بالموت بدلَ الموتِ بالحقّ وأمّا الزيادة والنقصان فنحوُ النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجُه امّهاتهم وهو اب لهم ففى هذه القراءة زيادة وفى المشهور نقصان وكذا الحال فى قوله له تسع وتسعون نعجة انثى وأمّا الاختلاف فى المعنى فنحوُ ربّنا باعدْ بين اسفارنا بصيغة الامر ونداء الرب وربُّنا باعَدَ بين اسفارنا بصيغة الماضى ورفع الرب والاول دعاء والثانى خبر ونحوُ هل يستطيع ربُّك بالغيبة وضمّ الباء وهل تستطيع ربَّك بالخطاب وفتح الباء والاول استخبار عن حال الرب والثانى عن حال عيسى السادسُ انه يوجد عدم الاختلاف فى كثير

من الخُطَب والقصايد الطوال بحيث لو تتبّعها ابلغ البلغاء لم يعثر فيها على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كلّ الظهور فى مقدار اقصر سورة تحدّى به كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خالٍ عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للاعجاز وأمّا القول بالصرفة فلوجوه الاولُ الاجماع قبل هؤلاء القايلين بها على ان القران معجز وعلى هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القران الا ترى انه لو قال انا اقوم وانتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين على ان القران معجزة لرسول الله دالّة على صدقه الثانى انهم لو سُلِبوا القدرةَ كما قال به الشريف المرتضى لعلموا ذلك من انفسهم ولتناطقوا به عادةً ولتواتر عنهم ذلك التناطق لجريان العادة بالتحدّث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا فان قيل انما لم يتذاكروه ولم يُظْهِروه لئلّا يصير حجّة عليهم مُلْجِئة لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على ابطال حجّته وانتكاس دعوته فلا يُتصوّر منهم ح اظهار ما علموه من انفسهم قلنا ان كان ذلك اى سلب القدرة عنهم موجبا لتصديقه ايجابا قطعيا امتنع عادةً تواطوُ الخلق الكثير على مكابرته والإعراض بالكلّية عن مقتضاه وان لم يكن موجبا لتصديقه بل احتمل السحرَ وغيرَه كفعل الجنّ مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه وقالوا قد سلب عنّا قدرتنا امّا بالسحر وإمّا بغيره فلا يلزمهم باظهاره صيرورتُه حجّةً عليهم الثالثُ انه لا يُتصوّر الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم كانوا ح يعارضونه بما اعتيد منهم من مثلِ القران الصادرِ عنهم قبل التحدّى به بل قبل نزوله فانهم لم يُتحدّوا بانشاء مثله بل بالاتيان بهٓ فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدّى أن يعارضوا القران بكلامٍ مثلِه

صادر عنهم قبل الصرفة والجواب عن الشبهة القادحة فى كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف فى وجه اعجازه ان نقول قولهم اختلافكم فى وجه اعجازه دليل لخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع فى آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء فى انه اى مجموع القران بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما وعملا وعلى غيرها مما ذكر فى وجه الاعجاز معجز وانما وقع الخلاف فى وجهه لاختلاف الأنظار ومبلغ اصحابها من العلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر الى احد ما بيّناه بعينه يلزم ان لا يكون معجزا بجملتها او لا بجملة منها بل ولا بواحد منها لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام فى هذه الامور الاربعة وكأيّن من بليغ يقدر على النظم او النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس كل ما يثبت لكل واحد يثبت للكل من حيث هو كل ولا لجملة من الافراد المتعدّدة كعشرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعيّنا فان الاول قد يكون متيقّن الثبوت دون الثانى خذ هذا الذى ذكرناه وإنّا نختار انه معجز ببلاغته وأمّا الشبه القادحة فى ذلك فالجواب عن الاولى ان الفرق كان بيّنا لمن تُحُدّى به من بلغاء عصره ولذلك لم يعارض وغيرهم عَمِى عن ذلك لقصوره فى صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا مضرّة فى ذلك لثبوت الاعجاز بمجرّد عجز اولئك الأعلام ثم قياسُ اقصر سورة الى اطول خطبة او قصيدة جَوْر وعدول عن سواء السبيل لان التحدّى به انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو أضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذى مُسْكة من الانصاف وايضا فيكفينا فى اثبات النبوة كونُ القران بجملته او بسورة الطوال

معجزا وهذا مما لا سترة به ولذلك قال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم اجده منها والجواب عن الثانية ان الآحاد لا تعارض القاطع يريد ان اختلاف الصحابة فى بعض سور القران مروى بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القران منقول بالتواتر المفيد لليقين الذى يضمحل الظن فى مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت اليه ثم ان سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا انهم لم يختلفوا فى نزوله على محمد صلعم ولا فى بلوغه فى البلاغة حد الاعجاز بل فى مجرد كونه من القران وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده وأما البسملة فالخلاف فيها متحقق بلا شبهة الا انه فى كونها آية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعى او من الفاتحة فقط وفى البواقى كتبت للتيمن كما هو قوله القديم او كونها آية فردة أنزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لا فى كونها من القران فى اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم والجواب عن الثالثة ان اختلافهم عند جمع القران فيما يأتى به الواحد من آية او آيتين انما هو فى موضعه من القران وفى التقديم والتاخير فيما بينه وبين الآيات الأخر لا فى كونه من القران وذلك لان القران كله منقول بالتواتر عنه عم فان النبى عم كان يواظب على قراءته فى صلوته بالجماعات فما اتى به الواحد كان متيقنا كونه من القران وطلب البينة او التحليف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال هذا كما مضى ونقول ايضا ان الخبر المحفوف بالقراين قد يفيد العلم وهو اى العلم بكونه من القران هو المدعى ولا علينا أثبت ذلك العلم بالتواتر او بالقراين فلنا ان نختار ان ما اتى به الواحد انما ثبت كونه من القران بالآحاد المنضمة الى القراين ثم نقول لا يضر فيما نحن بصدده عدم اعجاز الآية والايتين فان المعجز هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة بتمامها واقلها ثلث ايات

والجواب عن الرابعة ان المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى والدرجة العليا فيقفون فيه اى في ذلك الجنس على الحدّ المعتاد الذى يمكن للبشر ان يصل اليه حتى اذا شاهدوا ما هو خارج عن حدّ هذه الصناعة عُلم انه من عند الله ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقّق عند القوم معجزة النبى ولظنّوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصناعة التى كانت المعجزة من جنسها او كانوا متناهين فيها لامكنهم ان يأتوا بمثلها وذلك كالسِحْر في زمن موسى فانه كان غالبا على اهله وكانوا قد ملكوا ذروةَ سَنامه ولمّا علم السَحَرةُ الكاملون فيه أنّ حدّ السحر تخييلٌ وتوهيمٌ لما لا ثبوت له حقيقةً ثم رأَوا عصاه انقلبت ثعبانا يتلقّف سِحْرَهم الذى كانوا يأفكونه اى يقلبونه من الحقّ الثابت الى الباطل المتخيَّل من غير ان يزداد حجمها علموا انه خارج من السحر وطوقِ البشر بل هو معجزة من عند الله فآمنوا به وأمّا فرعون فانه لقصوره في هذه الصناعة ظنّ انه كبيرهم الذى علّمهم السحر وكذا الطبّ في زمن عيسى فانه كان غالبا في اهله وكانوا قد تناهوا فيه وبعِلْمهم الكامل في بابه علموا ان احياء الموتى وابراء الاكمه ليس حدّ الصناعة الطبّيّة بل هو من عند الله خُذ هذا والبلاغةُ قد بلغت في عهد الرسول عم الى الدرجة العليا وكان بها فخارُهم فيما بينهم حتى علّقوا القصايد السبع بباب الكعبة تحدّيا بمعارضتها وكُتُبُ السِيَر تشهد بذلك لمن تَتبّعها فلمّا اتى النبىُّ عم من جنس ما تناهوا فيه بما عجز عن مثله جميع البلغاء الكاملين في عصره مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى إنّ منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم لوضوح نبوة النبى عنده ومنهم من اسلم على نفرة منه للاسلام ملتزما للصَغار

اى الذّلّ والهوان كالمنافقين ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التى هى ضُحْكة للعقلاء كمعارضة مُسَيْلِمة بما مرّ وبقوله والزارعاتِ زرعا فالحاصداتِ حصدا والطابخاتِ طبخا فالآكلاتِ اكلا ومنهم وَهُم الاكثرون مَنْ عدل الى المحاربة والقتال وتعريض النفس والمال والاهل للدمار والهلاك فعُلِمَ جوابُ لمّا مع الفاء اى لمّا اتى بما عجز عنه البلغاء قاطبةً وافترقوا من اجله فِرَقا مختلفة عُلم ان ذلك من عند الله قطعا سلّمنا ان القران ليس معجزا ببلاغته لكن لِمَ لا يكون معجزا بالاخبار عن الغيب وجواب الشبهة الاولى ان يقال حدّ المعجز منه اى من هذا الاخبار ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم تقضى به العادة وهو ان يكثر كثرةً خارجةً من المعتاد المتعارَف فيما بين اهل العُرْف وَلا شك انه قد بلغ الاخبار بالغيب فى القران ذلك المبلغ لخارق للعادة ولسنا الآن لتفصيله اذ يكفينا العلم به اجمالا وبه اى بما ذكرناه فى جواب هذه الشبهة خرج جواب الشبهتين الاخيرتين أمّا عن الثانية فأن يقال اخبار المنجّمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارُهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذى قلّما يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار بالغيب وأمّا عن الثالثة فأن يقال يكفينا فى اثبات النبوة اشتمال القران على ما هو خارق للعادة ولا يضرّنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القايل سلّمنا انه لا اعجاز فى الاخبار بالغيب لكن لِمَ لا يجوز ان يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف وأمّا الشُبَه المُورَدة عليه فالجواب عن الاولى ان ما فى القران ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بتغيير من اشباع او زيادة او نقصان واذا غُيِّر بشىء من ذلك خرج من اسلوب القران ثم ان الشعر ما قُصد وزنُه وتناسُبُ مصاريعه واتّحادُ رويّه وما ذكروه من القران وان فُرِض كونُه موزونا بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعرا الا ترى ان

ما يقع من ذلك الموزون فى نثر البلغاء اتّفاقا اى بلا قصد على الشذوذ لا يُعَد شعرا ولا قايله شاعرا ومن قال لغلامه أدْخُل السوقَ واشترِ اللحمَ واطبخْ لم يُعَدّ بهذا القدر الموزون الصادر عنه شاعرا ولا كلامه شعرا ضرورةً والجوابُ عن الثانية ان المراد بالكتاب المذكور فى الآيتين هو اللوح المحفوظ فلا اشكال او المراد القران لكن اريد بالعموم الخصوصُ مما يحتاج اليه فى امر الدين اذ القران مشتمل على جميع اصوله وعن الثالثة ان للتكرار فوايد منها زيادة التقرير والمبالغة فى تحقيق المعنى وتصويره ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة فى الايجاز والاطناب وهو احدى شعب البلاغة ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فتُذْكَر تارة ويُقْصَد بها بعضُ تلك الامور قصدا وبعضُها تبعا ويُعْكس اخرى واما قوله إنّ هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب ولم يقرء به فان ابا عمرو قرأ إنّ هذين وزعم انّ كاتب المصحف قد غلط فى كتابته بالالف وقيل ابقاء الالف فى التثنية والاسماء الستة فى الاحوال كلها لغة لقبائل من العرب نحو قوله

إنّ اباها وابا اباها

قد بلّغا فى المجد غايتاها

وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق فى هذا الموضع وقيل ليس ابقاء الالف عاما لما ذكر بل هو مخصوص بهذا اى بلفظ هذا فانه زِيدَ فيه النون فقط ولم يغيّر الالف عن حالها كما فُعل مثل ذلك فى الّذين حيث زيد فيه النون على لفظ الذى وأُبقى الياء على حالها فى الاحوال الثلث وذلك لانه خولف بين تثنية المُعْرَب والمبنىّ فى كلمة هذا وبين جمع المُعْرَب والمبنىّ فى كلمة الذى وقيل ضمير الشان مقدّر ههنا اى إنّه واللّام ح تكون داخلة فى الخبر ولا بأس اذ هى تدخل خبر المبتداء

وان كان قليلا الى غير ذلك مما هو مذكور فى كتب العربية مثل ما قيل من انّ كلمة إنّ بمعنى نَعَمْ وحال اللام كما مرّ وقول عثمان ان فيه لحنا اى فى الكتابة وخطّ المصحف كما يدلّ عليه نقلُ القصّة وأمّا قوله تلك عشرة كاملة فدفعٌ لتوهّمِ غير المقصود ولو بوجه بعيد جدّا مثل ان يُظنّ على تقدير تركه ان المراد بالسبعة تمامُها اى تمام السبعة وذلك بأن تُضَمّ اربعة اخرى الى الثلثة المذكورة فيكون المجموع سبعة والجوابُ عن الرابعة ان ما نُقل منه آحادا فمردود لانه مما يتوفّر الدواعى الى نقله فلا بد ان ينقل متواترا وما نُقل منه متواترا فهو مما قال الرسول عم أُنْزِلَ القران على سبعة أَحْرُفٍ كلّها كافٍ شافٍ فلا يكون الاختلاف اللفظى او المعنوى الواقع فى المنقول المتواتر قادحا فى اعجازه بل هو ايضا من صفات كماله وعن الخامسة ان المراد بالاختلاف المنفى عن القران هو الاختلاف فى البلاغة بحيث يكون بعضه واصلا حدّ البلاغة وبعضه قاصرا عنه فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخصٍ لا يخ عن غثّ وسمين وركيك ومتين عادةً والقران مع طوله خالٍ عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه متّصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوت اجزاؤه فى مراتبها او المراد اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذى يذكر فى القران اذا كان من عند غير الله واعلمْ ان الشبهة الثالثة هى اشتمال القران على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة ان نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على ما مرّ فى تعرير الشُبَه فتأمّلْ وأمّا الصرفة فنقول بأن الاعجاز ليس بها على التعيين ولكن نَدّعيها او كونَ القران معجزا وأيًّا ما كان يحصل المط اعنى اثبات الرسالة بالمعجز اذ كل منهما معجز خارق للعادة ' الكلام

٩ سادس المعجزات اى ما سوى القران وهى انواع الاول انشقاق القمر على ما

دلّ عليه قوله اقتربت الساعة وانشقّ القمر وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا قد انشقّ القمر شقّين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك فى مقام التحدّى فيكون معجزة النوعُ الثانى كلام الجمادات قال أنَس كُنّا عند رسول الله صلعم فأخذ كفًّا من حصًى فسبحن فى يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن فى يد ابى بكر ثم فى يد عمر ثم فى يد عثمان ثم فى ايدينا واحدا بعد واحد فلم يسبح وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر الذى ادرك جمعا من الصحابة منهم جابر انه مرض رسول الله صلعم فأتاه جبريل عم بطبق فيه رمّان وعنب فسبّح ذلك العنب والرمان على ذلك الطبق حين ما اكل النبى عم منه ولمّا دعا للعباس واهله أمّنَ له أُسْكفّةُ الباب وحيطان البيت وذلك انه روى منه عم انه قال للعباس يا ابا الفضل الزمْ منزلك غدا انت وبنوك إنّ لى فيكم حاجةً فصبّحهم رسول الله عم قال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملآءة وقال اللهم هذا عمّى وصنو ابى وهؤلاء من اهل بيتى فاسترْهم من النار كستْرِى اياهم فقالت عتبة الباب وجدران البيت آمين آمين ولمّا طلب الاعرابىّ منه الشاهد على نبوّته دعا الشجرة فان ابن عمر قال كنّا مع النبى عم فى سفر فأقبل اعرابىّ فلما دنا قال له النبى عم اين تريد قال الى اهلى ثم قال له هل لك فى خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابى هل لك من شاهد قال أَجَلْ هذه الشجرة فدعا بها رسول الله صلعم وهى على شط الوادى فأقبلت تخدّ الارض اى تشقّها خدًّا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وآمن الاعرابى وكلامُ الذراع المسمومة مشهور والنبى عم قد عفا عن اليهودية التى سمّت تلك المصليّة حين اعترفت وقالت سممتُها وقلتُ ان كان نبيا لم يضرّه وان كان غيره

*

استَرَحْنا عنه وقيل لمّا مات بعض اصحابه بذلك السمّ امر بقتلها النوعُ الثالث كلامُ لحيوانات العُجْمِ شهد له الذيب بالنبوّة فان ابا سعيد الخُدْرى روى ان راعيا كان يرعى غنما له بالحَرّة فوثب ذيب الى شاة فاختطفها فحال الراعى بين الذيب والشاة واسترجعها فاقعى الذيب على ذنبه وقال للراعى اما تتّقى الله تحول بينى وبين رزق ساقه الله الىّ فقال الراعى العجب من ذيب يكلّمنى بكلام الناس فقال الذيب ألّا أُحدّثك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدّث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعى الشاة وجاء الى النبى عم فاخبره بذلك فقال صَدَقَ إنّ من اقتراب الساعة كلامَ السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى

والظبيةُ التى ربطها الاعرابى سألَتْه الاطلاق لترضع خَشْفَيْها وضَمِنت الرجوعَ فرجعت ثم سأل الاعرابىَّ ان يطلقها فان امّ سَلَمة روت ان النبى عم كان يمشى فى الصحراء فناداه منادٍ مرّتين يا رسول الله فالتفت فاذا ظبية مُوثَقة عند اعرابى نايم فقالت اُدْنُ منّى يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابى صادنى ولى خشفان فى هذا الجبل فأَطْلِقْنى حتى اذهب فأُرْضِعَهما وأَرْجِعَ فقال انَفْعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك فعذّبَنى اللهُ عذابَ العَشّار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله فانتبه الاعرابى من نومه وقال يا رسول الله حاجة قال نعم تُطْلِق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت وهى تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة فانه روى ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلّم على النبى وقعد فقال جماعة يا رسول الله الناقة التى تحت الاعرابى سرقة فقال الكم بيّنة قالوا نعم فقال عم يا علىّ خُذْ حقّ الله من الاعرابى ان قامت عليه البيّنة وان لم تقم فردّوه الىّ فأَطرق الاعرابى فقال له النبى قم لامر الله والّا فأَدْلِ بحجّتك فقالت الناقة من خلف الباب والذى بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقنى ولا ملكنى احد سواه ولكن من هذه

المذکورات قصةٌ فی کتب السیَر کما اومأنا الیها النوعُ الرابع حرکة الجمادات الیه منها قصة الشجرة التی کانت علی شط الوادی علی ما مرّت فانها تشتمل علی کلام الجمادات وعلی حرکتها ایضا ففیها معجزتان ومنها ما روی ابن عباس من انّه عم قال لاعرابی جاءه وقال بم اعرف انک رسول الله ارأیتَ لو دعوتُ هذا العِذْق من هذه النخلة انشهد انی رسول الله فقال نعم فدعاه فجاءه ثم قال ارجعْ فرجع وحنینُ الجذع الیه لمّا فارَقَه وصَعِد المنبرَ مشهور وکأنّ الجذع مال الیه حال حنینه لیدخل تحت حرکة الجمادات الیه النوعُ الخامس اشباع الخلق الکثیر من الطعام العلیل وذلک فی صُوَر معدودة منها ما روی أَنَس من ان امّه ارسلت حَیْسًا فی تَوْر الی النبی عم فدعا جماعةً زُهاء ثلثمائةً وقراء علی التور ما شاء الله ان یقراء وکانوا یتناوبون علیه حتی شبعوا والتورُ علی حاله النوعُ السادس نبوع الماء من بین اصابعه رواه أَنَس فانه قال أُتی رسول الله بقدح زجاج وفیه ماء قلیل وهو بقُباء فوضع یده فیه ولم تدخل فادخل اصابعه الاربع ولم یستطع ادخال الابهام وقال للناس هلمّوا الی الشراب قال انس فلقد رأیت الماء وهو ینبع من بین اصابعه ولم یزل الناس یَرِدون حتی رَوَوا وروی ان عدد الواردین کان ما بین السبعین الی الثمانین النوعُ السابع اخباره بالغیب فمنه ما ورد به القران ومنه ما نطق به الاحادیث الصحیحة فمن ذلک اخباره بأن زینب أُولَی من تموت بعده من ازواجه وکان کما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدین بقوله الخلافة بعدی ثلثون سنة ثم یصیر ملکا عضوضا واخباره عن قتل الحسن والحسین وهدم الکعبة ورجوع الامر الی بنی العبّاس وعن الاستیلاء علی مملکة الاکاسرة الی غیر ذلک من اخباراته التی ظهر صدقها ومَنْ یبحث هذا الجنس وجده کثیرا لا یُحْصَی ثم نقول کل واحد من هذه المعجزات المغایرة للقران وان لم تتواتر فالقدر المشترک بینها وهو ثبوت المعجزة متواتر بلا شبهة کشجاعة علیّ وسخاوة حاتم وهو کافٍ لنا فی اثبات النبوة

المسلك الثانى من مسالك اثبات نبوته عم وقد ارتضاه الجاحظ من المعتزلة وارتضاه ايضا الغزالى فى كتابه المسمّى بالمنقذ عن الضلالة

الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وذلك انه عم لم يكذب قطّ فى مُهمّات الدين ولا فى مهمّات الدنيا ولو كذب مرّة لاجتهد اعداوّه فى تشهيره ولم يُقْدِم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان فى غاية الفصاحة كما قال أُوتيتُ جوامعَ الكلم وقد تحمّل فى تبليغ الرسالة انواع المشقّات وصبر عليها بلا فتور فى عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة فى نفاذ امره فى الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل لم يزل من اول عمره الى آخره على طريقة واحدة مرضية وأخلاقه العظيمة فانه عم كان فى غاية الشفقة على امّته حتى خوطب بقوله تع فلا تذهبْ نفسك عليهم حسرات وقوله ولعلك باخع نفسك على آثارهم وفى غاية السخاوة حتى عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين فى غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة فى غاية الترفّع وأحكامه الحكيمة التى فُصّلت فى الكتب الفقهية واقدامه حيث يُحْجِم الأبْطالُ فانه عم لم يفرّ قطّ من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم أُحُد ويوم الاحزاب وذلك يدلّ على قوّة قلبه وشهامة جَنانه ولولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس كما وعدها بقوله والله يعصمك لامتنع ذلك عادةً وأنّه عطف على اقدامه

المندرج فى المجرورات الداخلة فى حيّز الاستدلال اى وبأنّه لم يتلوّن حاله

وقد تلوّنت به الاحوال ثم بيّن قوله بأحواله وما عطف عليه بقوله من

امورٍ مَنْ تتبّعَها عَلِمَ ان كل واحد منها وان كان لا يدلّ على نبوّته لان امتياز شخص بمزيد فضيلة عن سائر الاشخاص لا يدلّ على كونه نبيًّا لكن مجموعها مما لا يحصل الا للانبياء قطعا فاجتماع هذه الصفات

فی ذاته عم من اعظم الدلایل علی نبوته وعلی ما قرّرنا فلا یَرِد ما یُحْکَی من افاضل الحکماء من الاخلاق العجیبة التی جعلها الناس قدوة لاحوالهم فی الدنیا والاخرة المسلکُ الثالث من تلک المسالک اخبار الانبیاء المتقدمین علیه عن نبوته عم فی التوریة والانجیل فان قیل اِن زعمتم مجیء صفته مفصّلا أنه یجیء فی السنة الفلانیة فی البلدة الفلانیة وصفتُه کیت کیت فاعلموا انه نبیّ فباطلٌ لانا نجد التوریة والانجیل خالیین عن ذلک وامّا ذکره مُجْمَلا فاِنْ سُلّم فلا یدلّ علی النبوّة بل یدلّ علی ظهور انسانٍ کامل فلا یجدیکم نفعا اَو نقول علی تقدیر تسلیم دلالته علی النبوة لعله لشخص آخر لم یظهر بعدُ فلا یثبت مدّعاکم قلنا المعتمَد فی اثبات نبوته عم کما مرّ ظهور المعجزة علی یده وهذه الوجوه الأُخَر للتکملة وزیادة التقریر المسلکُ الرابع وارتضاه الامام الرازی انه عم ادّعی بین قوم لا کتاب لهم ولا حکمة فیهم بل کانوا معرضین عن الحق معتکفین امّا علی عبادة الاوثان کمشرکی العرب وامّا علی دین التشبیه وصنعة التزویر وترویج الاکاذیب المفتریات کالیهود وامّا علی عبادة الالٰهین ونکاح المحارم کالمجوس وامّا علی القول بالاب والابن والتثلیث کالنصاری انّی بُعِثْتُ من عند الله بالکتاب المبین والحکمة الباهرة لأُتمّم مکارم الاخلاق وأُکمّل الناس فی قوّتهم العلمیة بالعقاید الحقّة والعملیة بالاعمال الصالحة وأُنوّر العالَم بالایمان والعمل الصالح ففعل ذلک واظهر دینه علی الدین کله کما وعده الله فاضمحلّت تلک الادیان الزایغة وزالت المقالة الفاسدة واشرقت شموس التوحید واقمار التنزیه فی اقطار الآفاق ولا معنی للنبوة الا ذاک فانّ النبی هو الذی یکمّل النفوس البشریة ویعالج الامراض القلبیة التی هی غالبة علی اکثر النفوس فلا بد لهم من طبیب یعالجهم ولما کان تأثیر دعوة محمد عم فی علاج القلوب المریضة وازالة ظلماتها اکملَ واتمّ وجب

القطعُ بكونه نبيّا هو افضل الانبياء والرسل قال الامام فى المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللمّ فانّا بحثنا عن حقيقة النبوة وبيّنّا ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عم فيكون افضل ممن عداه وأمّا اثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الانّ قال المص وهذا المسلك قريب من مسلك الحكماء اذ حاصله ان الناس فى معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيّد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم فى الدارين واعلمْ ان المنكرين لبعثته عم خاصّةً قومان احدُهما القادحون فى معجزته كالنصارى وقد مرّ ما فيه كفايةٌ لدفع مقالتهم وثانيهما اليهود الا العيسوية منهم فانهم سلّموا بعثته لكن الى العرب خاصّة لا الى الخلق كافّةً واحتجّوا اى اليهود المنكرون بوجهين الاولُ ان نبوته تقتضى نسخَ دينِ مَنْ قبله اذ قد خالفهم فى كثير من الاحكام الشرعية العملية باتّفاق منكم لكن النسخ امرٌ مح لانه يدل امّا على الجهل او البداء وكلاهما مح على الله بيانُه انه لا بد ان يكون للحكم الصادر عنه تع مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجّح وح لو كان فيه اى فى الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها اى لا يعلم فواتَها بنسخه فلذلك نسخه فالجهلُ وان كان يعلمها فرأى رعايتَها اولا ثم اهملها بلا سبب ثانيا فالبداء اى الندم عما كان يفعل والجوابُ انه لا يجب رعاية المصلحة فى الاحكام عندنا فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة وان وجب ان يراعى المصالح فى الاحكام فربّما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبلُ فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الخاصّ فى وقت دون وقت فربّما كان المصلحة فى وقت ثبوتَ الحكم لاشتماله فيه على ما يجب رعايته وفى وقت آخرَ ارتفاعَه لاشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى او مرجوحيّتها بالنسبة الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل او البداء وكيف لا يجوز

ما ذكرناه والمحكوم عليه هنا اى فى نسخ شرايع مَنْ قبلنا بشريعتنا ليس بمتّحد اى تلك لاقوام آخرين وهذه لنا ولك ان تحمل المحكوم عليه ههنا على الفعل فانّ ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما يتعلق به الحكم المنسوخ وح يجوز النسخ فى الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد الثانى من الوجهين ان موسى عم نفى نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا بالاتّفاق وح لا يصحّ نبوّة من يدّعى نسخه وهو المط بيانُه اى بيانُ انه نفى نسخ دينه انه تواتر منه قولُه تمسّكوا بالسبت ما دامت السموات والارض واذا ثبت دوامُ السبت وامتناعُ نسخه ثبت امتناعُه فى سائر احكامه بل نقول المراد بدوامه دوامُ اليهودية كما يتبادر اليه الفهم وايضا فانه إمّا ان يكون موسى قد صرّح بدوام دينه او بعدم دوامه او سكت عنهما والاخيران باطلان أمّا الثانى وهو تصريحه بعدم دوامه فلانه لو قال ذلك وصرّح به لتواتر عنه قطعا لكونه من الامور العظيمة التى يتوفّر الدواعى الى نقلها واشاعتها سيّما من الاعداء ومن يدّعى نسخ دينه وذلك لانه اقوى حجّة له اى لمن يدّعيه فيه اى فى جواز نسخه فلا بد ان يتوفر دواعيه الى نقله لكنه لم يتواتر اجماعا وأمّا الثالث وهو سكوته عنهما فلانّه يقتضى ثبوتَ دينه مرّة واحدة وعدمَ تكرّره لانّ مقتضى الاطلاق يتحقق بالمرّة الواحدة وانّه معلوم الانتفاء لتقرّره الى اوان النسخ إمّا بشريعة عيسى عم او بشريعة محمد عم باتّفاق بيننا وبينكم والجوابُ منعُ تواتر ذلك اى دوامِ السبت من موسى ولو كان كذلك اى متواترا كما زعمتم لاحتجّ به على محمد ولو احتجّ به عليه لَنُقل ذلك الاحتجاج متواترا لتوفّر الدواعى الى نقله ولا تواترَ اصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندى لليهود وأمّا الترديد فنختار منه انه صرّح بدوامه الى ظهور الناسخ على لسان نبى يأتى بـ

بعده وانما لم يُنْقَل ذلك تواترا إمّا لقلة الدواعى منهم الى نقله لما فيه من الحجّة عليهم لا لهم وإمّا لقلة الناقلين فى بعض الطبقات المعتبرة كثرتُها فى التواتر لان اليهود جرت لهم وقايعُ رَدّتْهم الى اقلّ القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله كما فى زمن بخت نصّر فانه قتلهم وافناهم إلّا من شذّ منهم وأمّا العيسوية من اليهود فطريق الردّ عليهم انهم لما سلّموا صحّة نبوته بالادلّة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم ان يعترفوا بما تواتر عنه مِنْ دعواه البعثة الى الامم كافّةً لا الى العرب خاصّةً فانه قد عُلم ذلك منه كما عُلم وجوده ودعواه الرسالةَ ، المقصد الخامس فى عصمة الانبياء اجمعَ اهلُ الملل والشرايع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمّد الكذب فيما دلّ المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلّغونه من الله الى الخلايق اذ لو جاز عليهم التقوّل والافتراء فى ذلك عقلا لادّى الى ابطال دلالة المعجزة وهو مح وفى جواز صدوره اى صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلافٌ فمنعه الاستاذ ابو اسحاق وكثير من الائمّة الأعلام لدلالة المعجزة على صدقهم فى تبليغ الاحكام فلو جاز الخُلْف فى ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوّزه القاضى ابو بكر مصيرا منه الى عدم دخوله فى التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلّت على صدقه فيما هو متذكّر له عامد اليه وأمّا ما كان من النسيان وفَلَتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقضٌ لدلالتها وأمّا سائر الذنوب يعنى به ما سوى الكذب فى التبليغ فهى إمّا كفر او غيره من المعاصى أمّا الكفر فاجتمعت الأُمّة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم فى ذلك غير ان الازارقة من الخوارج جوّزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبيّ عَلِمَ اللهُ انه يكفر بعد

نبوته وجوّز الشيعة اظهاره اى اظهار الكفر تقيّةً عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام ح القاء للنفس فى التهلكة وذلك بط قطعا لانه يُفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ أوْلَى الاوقات بالتقيّة وقت الدعوة للضعف بسبب قلّة الموافق او عدمه وكثرة المخالفين وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام فى زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وأمّا غير الكفر فامّا كبائر او صغائر كلّ منهما إمّا ان يصدر عمدا او ان يصدر سهوا فالاقسام اربعة وكلّ واحد منها إمّا قبل البعثة او بعدها أمّا الكبائر اى صدورها عنهم عمدا فمنعه الجمهور من المحققين والائمّة ولم يخالف فيه الّا الحشوية والاكثر من المانعين على امتناعه سمعا قال القاضى والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين فى ذلك وقالت المعتزلة بناء على اصولهم الفاسدة فى التحسين والتقبيح العقليّين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح يمتنع ذلك عقلا لان صدور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم فى اعين الناس فيؤدّى الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلايق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة وأمّا صدورها عنهم سهوا او على سبيل الخطاء فى التأويل فجوّزه الاكثرون والمختار خلافه وأمّا الصغائر عمدا فجوّزه الجمهور الّا الجبّائى فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو او الخطاء فى التأويل وهذا التجويز منهم انما هو فيما ليس من صغائر الخسّة كما ستعرفه وأمّا صدور الصغائر سهوا فهو جائز اتّفاقا بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الّا الصغائر الخسّية وهى ما تُلحِق فاعلها بالأرذال والسفل والحكم عليه بالخسّة ودناءة الهمّة كسرقة

حبّة او لقمة فانها لا تجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا والاتّفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سَفَه بادرة فى خصام وقال الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم غير صغاير لخسّة سهوا بشرط ان ينبّهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخّرين من المعتزلة كالنظّام والاصمّ وجعفر بن بشر وبه نقول نحن معاشر الاشاعرة هذا كله بعد الوحى والاتّصاف بالنبوة وامّا قبله فقال الجمهور اى اكثر اصحابنا وجمعٌ من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة عليه اى على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه اى صدور الكبيرة يوجب النفرة عمن ارتكبها وهى تمنع عن اتّباعه فيفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفّر الطباعَ عن متابعتهم مطلقا اى سواء لم يكن ذنبا لهم او كان كعهر الامّهات اى كونها زانيات والفجور فى الآباء ودناءتهم واسترذالهم والصغاير الخسّيّة دون غيرها من الصغاير وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء فى التأويل بل هم مبرّؤن عنها بأسرها قبل الوحى فكيف بعد الوحى لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء فى زمان نبوتهم معصومون عن الكباير مطلقا وعن الصغاير عمدا وجوهٌ الاولُ لو صدر منهم الذنب لَحَرُمَ اتّباعُهم فيما صدر عنهم ضرورةَ انه يحرم ارتكاب الذنب وانّه اى اتّباعهم فى اقوالهم وافعالهم واجب للاجماع عليه ولقوله تع ان كنتم تحبّون الله فاتّبعونى يحببْكم الله الثانى لو اذنبوا لرُدّت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع ولقوله تع ان جاءكم فاسق بنباء فتبيّنوا واللازم بط بالاجماع ولان من لا يُقبَل شهادتُه فى القليل الزايل بسرعة من متاع الدنيا كيف تُسْمَع شهادته فى الدين القيّم اى القايم الى يوم القيمة الثالثُ ان صدر عنهم ذنب وجب

زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ولا شك ان زجرهم ايذاء لهم وايذاؤهم حرام اجماعا ولقوله تع والذين يؤذون الله ورسوله الاية وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله الا لعنة الله على الظالمين وتحت قوله لوما ومذمة لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعدين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك بط اجماعا الرابع ولكانوا على تقدير صدور الذنب عنهم اسوء حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم اى للانبياء العذاب على الذنب اذ الاعلى رتبة فى الكرامة يستحق عقلا ونقلا اشد العذاب لمقابلته اعظم النعمة المفاضة عليه بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبى لستن كأحد من النساء من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ومن المعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة الخامس ولم ينالوا ايضا عهده تع لقوله لا ينال عهدى الظالمين والمذنب ظالم لنفسه واى عهد اعظم من النبوة فان حمل ما فى الاية على عهد النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة فبطريق الاولى لان من لا يستحق الادنى لم يستحق الاعلى السادس ولكانوا ايضا غير مخلصين لان المذنب باغواء الشيطان وهو لا يغوى المخلصين لقوله تع حكاية عنه على سبيل التصديق لأغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم بط لقوله تع فى حق ابراهيم واسحاق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفى حق يوسف انه من عبادنا المخلصين وقد رد على هذا بانه لا يدل على ان غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس، ولم يذنبوا السابع قوله تع

ولقد صدّق عليهم ابليس ظنّه فاتّبعوه الّا فريقا من المؤمنين والذين لم يتّبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك مطلوبنا والّا اى وان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم فالانبياء ايضا لم يتّبعوه بطريق الاولى فانهم بذلك احرى من سائر المؤمنين او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تع إنّ اكرمكم عند الله أتقيٰكم وتفضيل غير الانبياء عليهم بط بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يتّبعوه ولم يذنبوا الثامنُ انه تع قسم المكلّفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان وذلك لان المطيع من حزب الله اتّفاقا فلو كان المذنب منه ايضا لبطل التقسيم فيكونون اى الانبياء المذنبون خاسرين لقوله تع ألا إنّ حزب الشيطان هم الخاسرون مع ان الزُهّاد من آحاد الأمّة داخلون فى المفلحين فيكون واحد من آحاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك مما لا شك فى بطلانه التاسعُ قوله تع فى ابراهيم واسحاق ويعقوب والانبياء الذين استجيب دعوتهم انهم كانوا يسارعون فى الخيرات والجمعُ المحلّى بالالف واللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك وقوله وانهم عندنا لَمِن المصطفين الاخيار وهما يعنى قوله تع المصطفين وقوله الاخيار يتناولان جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء اذ لا يجوز ان يقال فلان من المصطفين الّا فى كذا ومن الاخيار الّا فى كذا فدلّ على انهم كانوا من المصطفين الاخيار فى كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينافى صدور الذنب بدليل قوله تع ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير فى قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى فهذه حجج العصمة اوردها الامام الرازى فى الاربعين وغيره من تصانيفه قال المص وانت تعلم ان دلالتها فى محل النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا

ليست بالقوية فان الاتباع انما يجب فيما يصدر عنهم قصدا لا سهوا ويشترط في القصد ان لا ينهانا عنه وردّ الشهادة مبنيّ على الفسق الذى لا ثبوت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا وأمّا الزجر فانما يجب في حق المعتمد للكباير دون الساهى والصغيرة البادرة عمدا معفوّة عن مجتنب الكباير وعليك بالتأمل في سائر الدلايل واحتجّ المخالف الذاهب الى جواز صدور الكباير عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغاير عمدا ايضا بقصص للانبياء نُقلت في القران او الاحاديث او الآثار وتلك القصص توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة والجوابُ عن تلك القصص اجمالا ان ما كان منها منقولا بالآحاد وجب ردّها لانّ نسبة الخطاء الى الرُواة اهون من نسبة المعاصى الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فما دام له محمل اخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلايل العصمة وما لم نجد له محيصا حملناه على انه كان قبل البعثة او كان من قبيل ترك الاولى او من صغاير صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه اى لا ينفى كونه من قبيل ترك الاولى والصغاير الصادرة سهوا تسميتُه ذنبا في مثل قوله تع ليغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك ولا الاستغفار ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم كما في قصة آدم عم يعنى ان هذه الامور الثلثة لا تنافى المحملين الاخيرين اذ لعل ذلك المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظمة عنهم او عندهم الا يُرى ان حسنات الابرار سيّات المقرّبين فلذلك يسمّى ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون عنه ويعترفون بكونه ظلما او أنّ اى او لأنّ قصدوا به هضما من انفسهم وكسرا لها بانّها ارتكبت ذنبا تحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كى يعفو عنها ربّها ومن جوّز الصغاير عمدا فله زيادةُ فُسْحة في الجواب اذ يزداد له وجهٌ آخَرُ وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة ولنفصّلْ ما اجملناه من استدلال المخالف بالقصص المنقولة

وجوابنا عنه تفصيلا فمنه اى من ذلك المجمل قصّة آدم عم وتفيّهقوا اى تكلّموا بملأء افواههم فى التمسّك بها من ستّة اوجه الاولُ قوله تع وعصى آدم ربّه موكّدا بقوله فغوى فان العصيان من الكباير بدليل قوله تع ومن يعْصِ الله ورسوله فانّ له نارَ جهنم والغوايةُ تؤكّد ذلك لانها اتّباع الشيطان لقوله تع الّا من اتّبعك من الغاوين الثانى قوله فتاب عليه ولن تكون التوبة الا عن الذنب لانها الندمُ على المعصية والعزيمةُ على ترك العود اليها الثالثُ مخالفته النهىَ عن اكل الشجرة وارتكابُ المنهىّ عنه ذنبٌ الرابعُ قوله فتكونا من الظالمين اى جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلمُ ذنبٌ الخامسُ قوله تع حكايةً عنهما ربّنا ظلمنا انفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكوننّ من الخاسرين والظلم ذنب كما مرّ آنفا والخسرانُ لولا المغفرةُ دليلُ كونه كبيرة السادسُ قوله تع فازلّهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه واستحقاق الاخراج بسبب ازلال الشيطان يدلّ على كون الصادر عنهما كبيرة قلنا فى الجواب كيف يُدّعى انه فى الجنّة ولا امّة له هناك كان نبيّا مبعوثا لتبليغ الاحكام وهل كان الاجتباء بالنبوة الّا بعد تلك القصّة كما يدلّ عليه قوله تع فغوى ثمّ اجتباه ربّه فتاب عليه فانّ كلمةَ ثُمّ للتراخى والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة وهل الوقيعة اى الطعن فى الانبياء بمثل هذا المتمسّك الظاهرِ دفعُه الّا للعمَه والحيرة فى الضلالة والجهلِ المفرطِ فى الغواية وقد يُتمسّك فى ذنبه اى ذنب آدم بقوله تع هو الذى خلقكم من نفس واحدة هى آدم وجعل منها زوجها يعنى حوّاء ليسكن اليها فلمّا تغشّيها حملت حملا خفيفا الاية فان الضمير فى قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدّم ما يَصْلح لذلك سواهما والضميرُ فى له لله سبحانه فقد صدر عنه الاشراك وقصّته ان حوّاء لما اثقلت اى حان وقت ثقل حملها

جاءها ابليس فى غير صورته وقال لها لعلّ فى بطنك بهيمةً فقالت ما ادرى فلما ازداد ثقلها رجع اليها قال كيف تجدينك فقالت اخاف مما خوّفتنى به فانى لا استطيع القيام فقال ارايت لو دعوتُ اللهَ أن يجعله انسانا مثلى ومثل آدم أتسمّينه باسمى فقالت نعم ثم انها حكت ما جرى بينهما لآدم فجعلا يدعوان الله لئن آتيتَنا صالحا اى ولدا سويّا لنكوننّ من الشاكرين فلما ولدت سويّا جاءها ابليس فقال سمّيه باسمى فقالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمّته بعبد الحارث ورضى آدم بذلك والجواب ان اكثر المفسّرين على ان الخطاب فى خلقكم لقريش وحدهم لا لبنى آدم عم كلهم والنفس الواحدة قُصَىٌّ وجعل منها زوجها اى جعلها عربيّة قريشيّة من جنسه لا انه خلقها منه واشراكهما بالله تسميتهما ابناءهما بعبد مَناف وعبد العُزّى وعبد الدار وعبد قُصَىّ والضمير فى يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا فليس الضمير فى جعلا لآدم وحوّاء وإن صحّ انه لآدم وزوجه فأيْنَ الدليل على الشرك فى الالوهية ولعلّه اى لعل الشرك المذكور فى الاية هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تع بلا مطاوعة للشيطان فى الفعل وذلك الميل المتفرّع على الوسوسة غير داخل تحت الاختيار فلا يكون معصية وذنبا او لعلّه كان قبل النبوة فإن قلتَ قد مرّ امتناع الكفر عن الانبياء مطلقا قلتُ معنى اشراكهما بالله انهما اطاعا ابليس فى تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مرّ فى القصّة وليس ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا انه جعل اولادُهما على حذف المضاف كما يدلّ عليه جمع الضمير فى يشركون ومنه اى من ذلك المجمل قصّة ابراهيم عم واظهرُ ما يوهم الذنب فى قصّته امران الاولُ قوله فى حق الكواكب هذا ربّى فان كان ذلك عن اعتقاده كان شركا والّا كان كذبا والجواب ان يقال لا يخفى انه اى هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر

فى معرفة الله وكم بينه وبين النبوة اذ لا يُتصوّر نبوة الّا بعد تمام ذلك النظر فلا اشكالَ اذ نختار انه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة ولك ان تقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما فى برهان الخُلْف ارشادا للصابئة اذ حاصلُ ما ذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما يزعمونه لزم ان يكون الرب متغيّرا آفلا وهو بط الثانى من الامرين قوله ربّى أَرِنى كيف تحيى الموتى والشكّ فى قدرة الله على احياء الموتى كفرٌ والجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن شك فى الاحياء او القدرة عليه بل فى الاية تصريح بانه طلبه لانّ فى عين اليقين من الطمأنينة ما ليس فى علم اليقين فانّ للوهم باحداث الوَساوس والدَغادِغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة بالكيفية المفصّلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المُفْضية الى التردّد بين الكيفيات المتعدّدة مع الطمأنينة فى اصل الاحياء والقدرة عليه هذا وقد قال ابن عبّاس كان اللهُ وَعَدَه ان يبعث نبيّا يُحْيِى بدعائه الموتى وذلك علامةُ أنّ الله قد اتّخذه خليلا فاراد ابراهيم ان يعلم اهو هو وكيف لا تُحمَل الاية على ما مرّ والشكُّ فى قدرة الله كفرٌ وانتم لا تقولون به فما هو جوابكم فهو جوابنا ومما يُتمسّك به من قصة ابراهيم قولُه بل فَعَلَه كبيرُهم فانه كذبٌ قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب فانّ حامله على الكسر زيادةُ تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرةً فى النجوم فقال اِنّى سقيم والنظرُ فى علم النجوم حرامٌ وحُكْمُه بانّه سقيم كذبٌ قلنا ان النظر فى النجوم ليُسْتدلّ بها على توحيد الله وكمال قدرته من اعظم الطاعات وامّا ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تع اخبره بانه اذا طلع النجم الفلانى فانه يمرض ومنه قصّة موسى عم والتمسّك بها من وجوه الاول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتلُه لذلك القبطىّ بحقّ اى لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطاء بل كان

قتل عمد عدوان لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب انی ظلمت نفسی وقوله فعلتها اذن وانا من الضالین الجواب انه کان قبل النبوة وایضا جاز ان یکون قتله خطاء وما صدر عنه من اقواله محمولا علی التواضع وهضم النفس الثانی انه اذن لهم فی اظهار السحر لقوله القوا ما انتم ملقون واظهاره حرام فیکون اذنه ایضا حراما الجواب انه ای اظهار السحر لم یکن حراما ح فانه مما یختلف فیه الشرایع بحسب الاوقات او علم موسی عم انهم ملقون سواء اذن لهم ام لا بدلیل ما انتم ملقون فلا یکون ذلک الاذن حراما بل فیه قلة مبالاة بسحرهم او اراد اظهار معجزته فی عصاه وتلقفها لما افکوه ولا یتم ذلک الاظهار فی ذلک المقام الا بذلک الاذن فکان واجبا لکونه مقدمة للواجب او اراد القوا ما انتم ملقون ان کنتم محقین نحو فأتوا بسورة من مثله الی قوله ان کنتم صادقین الثالث قوله والقی الالواح واخذ برأس اخیه یجره الیه وهرون کان نبیا فان کان له ذنب استحق به التأدیب من موسی فذاک هو المط والا فایذاؤه بلا استحقاق ذنب صدر عن موسی الجواب لم یکن ذلک الجر علی سبیل الایذاء بل کان یدنیه الی نفسه لیتفحص منه حقیقة الحال فی تلک الواقعة فخاف هرون ان یعتقد بنو اسرایل خلافه ای یعتقدوا انه یؤذیه وذلک لسوء ظنهم بموسی حتی انه لما مات هرون فی غیبتهم قالوا ان موسی قتله وقد اجیب ایضا بان موسی لما رای جزع هرون واضطرابه لما جری من قومه اخذه لیسکنه من قلقه کما یفعل الواحد منا اذا اراد اصلاح غضبان او تسکین مصاب وبان موسی لما غلب علیه الهم واستیلاء الفکر اخذ برأس اخیه لا علی طریقة الایذاء بل کما یفعل الانسان بنفسه من عض یده وشفته وقبضه علی لحیته الا انه نزل اخاه منزلة نفسه لانه کان شریکه فیما یناله من خیر وشر قال

*

الآمدى لا يخفى بُعْد هذه التأويلات وخروجها عن مذاق العقل

الرابع قوله اى قول موسى للخضر لقد جئت شيئًا إمْرا وشيئًا نكْرا وذلك الفعل لم يكن منْكَرا فكان كلام موسى خطاء وقد يقال إن كان فعل الخضر منكرا فذاك والّا كان موسى كاذبا قلنا اراد منكرا من حيث الظاهر على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها شىء منكر او اراد عجبا فانّ من راى شيئًا عجيبا جدّا فانه يقول هذا شىء منكر وفعْل الخضر لمّا كان بأمر الله لم يكن منكرا فى الحقيقة ومنه قصّة داود وهى انه طمع فى امراة أُوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرّة بعد اخرى وهذه القصّة على الوجه الذى اشتهرت به مختلَقة اى مفتراة للحشويّة اذ لا يليق ادخال الذمّ الشنيع فى اثناء المدايح العظام بمعنى ان الله تع مدح داود قبل قصة النعجة باوصاف كمالية منها انه ذو الأيْد اى القوة واراد القوة فى الدين لان القوة فى الدنيا كانت لملوك الكفّار ولم يستحقّوا بها مدحا والقوةُ فى الدين هى العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منْعَ نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه اوّاب اى رجّاع الى ذكر الله فكيف يُتصوّر منه ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبائر ومنها انه سخّر له الجبال يسبّحن معه بالعشىّ والاشراق وسخّر له الطير محشورة كلٌّ له اوّاب أفترى انه سخّر له هذه الاشياء ليتّخذها وسايل الى القتل والزنا ومنها انه أُوتى الحكمةَ وفصْلَ الخطاب والحكمةُ اسم جامع لكل ما ينبغى علما وعملا فكيف يُعْقَل انه اتّصف بالحكمة مع إصراره على ما يستنكف عنه أخبَثُ الشياطين من مراحمة اتْباعه فى الزوج والمنكوح ومَدَحه ايضا بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة فى الارض وهذا من اجلّ المدايح واذا كان الامر كذلك لم يصحّ ان يُحْمَل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة فى حق داود بل تَسوّرَ قوم قَصْرَه للايقاع به فلما راوه مستيقظا اخترع احدهم الخصومة المذكورة فى القران وزعموا انهم

انما قصدوه لاجلها لا لسوء به من قتل النفس او سرقة المال ونسبة الكذب الى اللصوص أولى من نسبته الى الملائكة وعلى هذا فمعنى قوله تع انما فتنّاه اى اختبرناه فى انه حين اساء الظنّ باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم بالعقوبة او لا فلمّا لم يعاقبهم كان غايةً فى الحلم والاستغفار لا يجب ان يكون للذنب منه بل جاز ان يكون طلبا لعفو الله عنهم وان يغفر لهم مبالغةً فى الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اى غفرنا لاجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعلَ المنكر الذى اتى به اولئك المتسوّرون وح لا يُحْتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحَمْلِ النعاج على النسوان وخَلْطِ المذمّة البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازى مَنْ انصف عَلِم أنّ الحقّ الصريح ما ذكرناه وأنّ تلك القصة كاذبة باطلة برويها اهلُ الحَشْو ومنه قصّة سليمان والتمسّك بها من وجهين بل من وجوه الاولُ التمسّك بقوله تع اذ عُرض عليه بالعشىّ اى بعد الزوال الصافناتُ الجياد الاية فان ظاهره يدلّ على ان اشتغاله بتلك الصافنات ألْهاه عن ذكر الله حتى رُوى انه فاتت عنه صلوةُ العصر الجواب لا دلالة فيه على فوت الصلوة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله تع احببتُ حُبَّ الخير مبالغةٌ فى الحبّ فان الانسان قد يحبّ شيئًا ولكن لا يحبّ ان يحبّه فاذا احبّه واحبّ ان يحبّه فذاك هو الكمال فى المحبّة وقوله تع عن ذكر ربّى اى بسببه كما يقال سقاه عن العَيْمة اى لاجلها فالمعنى ان ذلك الحبّ الشديد انما حصل بسبب ذكره اى امره لا بالهوى وطلب الدنيا وذلك لان رباط الخيل فى دينهم كان بأمره تع كما فى ديننا اذ هو مندوب اليه وقوله وطفق مسحا معناه يمسح رؤسها واعناقها اكراما لها واظهارا لشدة شفقته عليها لكونها من اعظم الاعوان فى دفع اعداء الدين وحَمْلُه على قطعها كما ذهب اليه طايفة حيث قالوا المعنى انه عم جعل يمسح السيف بسُوقها واعناقها اى يقطعها إمّا غضبا عليها بسبب ما

جرى عليه من اجلها واما للتصدق بها ضعيف جدا ان لا دلالة للفظ عليه كما فى قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف برأسه لربما فهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة ورجوع ضمير توارت الى الشمس ابعد المحتملين يريد ان ذلك الضمير يحتمل أن يعود الى الشمس اذ قد جرى ما له تعلق بها وهو العشى وأن يعود الى الصافنات وهذا أولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس وايضا هى اقرب فى الذكر من لفظ العشى فالمعنى ح انه امر باغدائها حتى توارت بالحجاب اى غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ بمسحها لما مر الثانى التمسك بقوله تع ولقد فتنا سليمان وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك تحصن فى جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله وأخذ بنته وكانت فى غاية الجمال فاحبها وكانت لا يرقاء لها دمع حزنا على ابيها فأمر سليمان الجن بان يعملوا لها تمثالا على صورة ابيها فكسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح اليه مع ولايدها يسجدن له على عادتهن فى ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان بعصيانه باتخاذ الصنم الذى يسجد له فى بيته فقال له آصف انك مفتون بذنبك فتب الى الله تع فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تايبا الى الله سبحانه الجواب ان هذه الحكاية الخبيثة التى يرويها الحشوية كتاب الله تع مبرّاء عنها فانه قال النبى عم فى تفسير هذا الكلام قال سليمان أطوف الليلة على مائة امراءة تلد كل امراءة منهن ولدا يقاتل فى سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل من تلك المائة الا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شاء الله كان كما قال فالابتلاء المذكور فى الاية انما كان لترك الاستثناء لا للمعصية وقيل ابتلاؤه كان بالمرض فانه مرض حتى صار مشرفا على الموت لا يقدر على حركة كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد فقالت الشياطين ان عاش ولده لم ننفك عن السخرة فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك

فخاف الشيطانَ ان يُهْلكه فأمر السحابَ ان يحمله وأمر الريحَ ان تحمل اليه غداءه فمات ذلك الولد في السحاب فأُلْقي على كرسيّه فتنبّه سليمان على خطائه حيث لم يتوكّل على ربّه الثالث التمسّك بما حكي عنه في القران وهو قوله هب لى ملكا لا ينبغي لاحد من بعدى فانه حسدٌ فيكون ذنبا الجوابُ انه ليس حسدا بل معجزٌ كل نبى انما كان من جنس ما يفتخر به اهل زمانه وكان ما افتخر به اهل زمان سليمان هو الملك اى المال والجاه فلا جرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك لتكون مملكته معجزة له او اراد ان ملك الدنيا موروث اى ينتقل من احد الى احد آخر فطلب من ربّه بعد ما شُفى من مرضه الشديد ملك الدين الذى لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدى اى ملكا لا يمكن ان ينتقل عنّى الى غيرى او اراد الملك العظيم مع القناعة وذلك ان الاحتراز عن لذّات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادةً فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربّه وعدم التفاته الى ذلك الملك ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى ومنه قصة يونس فانه ذهب مغاضبا وظنّ ان لن يقدر الله عليه واعترف بكونه ظالما والغضبُ ذنبٌ والشكُّ في قدرة الله كفرٌ والظلمُ ايضا ذنبٌ والجواب لعلّ غضبه كان على قوم كفرة بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبرُه ولم يُطِق المصابرةَ معهم فهذا غضبٌ لله على اعدائه فلا يكون ذنبا فظنّ ان لن نقدر عليه اى لن نضيّق عليه فانه مشتقّ من القَدْر كما في قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويَقْدر ولا من القُدْرة وانّى كنت من الظالمين اى لنفسى بترك الأَوْلى فاعترافه بالظلم هضمٌ للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغةً في التضرّع ولا تكن كصاحب الحوت اى في قلّة الصبر على الشدائد والمحن لتنال افضلَ الرتب وليس معناه ولا تكن مثله في ارتكاب الذنب ومنه قصة نبيّنا عم والاحتجاج بها من وجوه الاول

ووجدك ضالاً فهدى ولا شك ان الضالّ عاص الجواب انه قبل النبوّة او اراد ضالاً فى امور الدنيا ويجب حمله على هذا لقوله تع وما ضلّ صاحبكم وما غوى اذ المراد به نفى الضلالة والغواية فى امور الدين بلا شبهة فوجهُ التوفيق بينهما ما ذكرنا الثانى ما روى انه عم لما اشتدّ عليه اعراضُ قومه عن دينه تمنّى ان يأتيه من الله ما يتقرب به اليهم ويستميل قلوبَهم فأُنزل الله عليه سورة النجم فلما اشتغل بقراءتها قراء بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العُلَى منها الشفاعةُ تُرْتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتّنا باحسن الذكر فأتاه جبرايل بعد ما امسى وقال له تلوتَ على الناس ما لم آتْلُه عليك فحزن النبى لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل لتسليته وما ارسلنا من قبلك من رسول الآية الجواب على تقدير حمل التمنّى على القراءة هو انه من القاء الشيطان يعنى ان الشيطان قراء هذه العبارة المنقولة وخلط صوتَه بصوت النبى حتى ظُنّ انه عم قراءها والاّ اى وان لم يكن من القائه بل كان النبى قارئًا لها كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجايز اجماعا وايضا ربما كان ما ذكر من العبارة قرآنا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنُسخ تلاوته للايهام اى لايهامه المشركين ان المراد به آلهتهم او المراد على تقدير حمل التمنّى على تمنّى القلب وتفكّره ما يتمنّاه بوسوسة الشيطان ويكون المعنى ح ان النبى عم اذا تمنّى شيئًا وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغى ثم ان الله تع ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا يكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة او نقول على التقدير الاول ايضا هو اى قوله تلك الغرانيق الى آخره كان من القران واريد بالغرانيق الاصنام لكنه استفهامُ انكار حُذف منه اداته فالمعنى ان هذه المستحقَرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعةَ منها الثالثُ قصة زيد وزينب الجواب انه اى

نكاح زينب كان بامر الله لنسخ ما كان فى الجاهلية من تحريم ازواج
الادعياء وانما أَخْفَى فى نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين وتوضيحه
ان الله تع لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم أَوْحى اليه ان زيدا اذا
طلّق زوجته فتزوَّجْ بها فلما حضر زيد ليطلّقها خاف انه ان طلّقها لزمه
التزوّج بها ويصير سببا لطعنهم فيه فقال لزيد امسكْ عليك زوجك
وأَخْفَى فى نفسه ما أُوحى اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب فقيل
له وتَخْشَى الناسَ واللهُ احقُّ ان تخشاه وقيل كانت زينب ابنة عمة
النبى عم وطامعةً فى تزوّجه اياها فلما خطبها النبى عم لزيد شقّ عليها
وعلى والديها فنزل قوله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الاية
فانقادوا كرها وطمعَتْ زينب مع ذلك ان يتزوجها النبى بعد خلاصها من
قيد ذلك النكاح فنشزت على زيد حتى اعيته فطلّقها فتزوّجها النبى بامر
من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبى فى هذه
القصة وما يقال انه احبّها حين راها فمما يجب صيانة النبى عن مثله
وإِنْ صحّ فميلُ القلب غير مقدور ثم القايلون بمحبّته اياها منهم من
قال لما احبّها حرمت على زوجها وهذا بط وإلّا كان امره بامساكها امرا
بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن
وجب على الزوج تطليقها قالوا وفيه اى فى ميل قلبه اليها وما تفرّع عليه
ابتلاء للزوج بتطليقها لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله امرٌ صعبٌ
لا ينقاد له الّا موفّق وابتلاء للنبىّ بالمبالغة فى حفظ النظر حذرا عن
الخيانة فى الوحى بالاخفاء او التعرّض للطعن من الاعداء الرابعُ ما كان
لنبى ان يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على
ترك الاولى الذى هو الاثخان فان التحريم اى تحريم الفداء مستفاد من
هذه الاية فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب من الله الخ انه
لولا سبق تحليل الغنايم لعذّبتكم بسبب اخذكم هذا الفداء

الخامسُ عفا الله عنك لِمَ أَذِنْتَ لهم والعفو انما يكون عن الذنب الجواب

انه تلطّف في الخطاب على طريقة قولك ارايتَ رَحِمَك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذى هو انه تع عفا عنه ثم عاتبه اى هو بط واليه اشار بقوله والّا فلا عتاب بعد العفو وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب وان سُلّم ان هناك عتابا قلنا ذلك العتاب انما كان بترك الاولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية من تدبير الحروب فانه هم الذين جماعة تعلّلوا بأعْذار في التخلف عن غزوةِ تبوك وتاركُ الافضل في امور الحرب

قد يعاتَب السادسُ ووضعنا عنك وِزْرك الذى انقض ظهرك والوزر هو الذنب وانقاضه الظهرَ يدلّ على كبره الجواب ان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها قبل النبوة او هو ترك الاولى والانقاض ح محمول على استعظامه اياه او نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تع حتى تضع الحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا للثقل الذى كان عليه من الغمّ الشديد لاصرار قومه على انكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شأنه وشدّ ازره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوّى هذا التأويلَ قولُه ورفعنا لك ذكرك وقولُه ان مع العسر يسرا

السابعُ قوله ليغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر وقوله واستغفرْ لذنبك وقوله لقد تاب الله على النبى اى لا وجود للتوبة الا مع الذنب

والجواب انه قبل النبوة وحملُه على ما تقدّم النبوة وما تأخّر عنها لا دلالةَ للفظ عليه اى يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احديهما متقدّمة على الاخرى او انه ترك الاولى وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه او نقول نسب اليه ذنب قومه فان رئيس القوم قد ينْسَب اليه ما فعله بعض أتْباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدّم من ذنب امّتك وما تأخّر منه واستغفرْ لذنب امّتك وتاب الله على امة النبى وأتْباعه واما ما يقال من ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك اى ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة اليك كانواع ايذائهم اياك فلا يخفى ضعفه فان ذلك

انما يتأتّى فى المصادر المتعدّية والذنب ليس منها والاكتفاء بأدنى تعلّق
فى اضافة الذنب اليه مما لا يقبله ذوق سليم الثامن قوله عبس وتولّى أن
جاءه الاعمى الجواب انه ترك الاولى مما يليق بخُلقه العظيم ومثله يُعاتَب
على مثله التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربّهم بالغداة والعشىّ
الجواب النهى لا يدلّ على الوقوع لاحتمال أن يراد به التثبيت والاستمرار
فى الزمان الآتى على ما كان عليه فى الماضى العاشر يا ايّها النبى اتّق الله
يا ايها الرسول بلّغ ما أُنزِل اليك الجواب ما مرّ من قصد التثبيت والاستمرار
مع ان الامر والنهى من اقوى اسباب العصمة كما ستعرفه فلا يدلّان على
صدور الذنب الحادى عشر لئن اشركتَ ليَحْبَطنّ عملك الجواب الشرطية
لا تقتضى تحقّق الطرفين كما فى قولك ان كان زيد حجرا كان جمادا
او المراد الشرك الخفىّ وهو الالتفات الى الناس بل الى ما سوى الله فيكون
من قبيل ترك الاولى او المراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض ويؤيّده
انه قال ابن عبّاس رضه نزل القران على ايّاكِ اعنى فاْسمعى يا جارةْ الثانى
عشر فإن كنت فى شكّ مما انزلنا اليك فاْسأل الذين يقرؤن الكتاب من
قبلك لقد جاءك الحقّ من ربّك فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية
فلم يوصف عم بالشكّ بل فُرِض شكّه كما نُفْرَض المحال وأُمِر بالرجوع الى
اهل الكتاب على ذلك التقدير والفايدة فى الرجوع الى اهل الكتاب زيادة
قوّته وطمأنينته او لمعرفة كيفيّة نبوّة سائر الانبياء فيعرف انه أُوتى مثلَ ما
أوتى الانبياء السالفة وأنت خبير بانّ هاتين الفايدتين انما تترتّبان على
الرجوع ابتداء والمذكور فى الاية هو الرجوع على تقدير الشك قال المص
واعلمْ انّا انّما طوّلنا فى مثل هذا ليُعْلَم ان مسئلة نسيان الانبياء وسهوهم
فى صدور الكبائر عنهم وتعمّدهم الصغاير لا قاطعَ فيه نفيا كما نبّه عليه

بقوله سابقا وانت تعلم ان دلالتها فى محلّ النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا ليست بالقويّة او اثباتا اذ قد اجاب عن ادلّة المُثْبِتين ههنا مع قيام الاحتمال العقلىّ اذ لو فُرض نقيضه وهو الصدور عنهم لم يلزم منه مع لذاته بلا شبهة وظهورُ المعجزة على يده لا دليلَ فيه على ذلك يعنى عدم الصدور وعلى هذا يجب ان يسرّح ذلك الى بقعة الامكان ولا يُجْتَراء على الانبياء باطلاق اللسان ، المقصد السادس فى حقيقة العصمة اخّر بيانها عن التصديق بوجودها لان المائيّة الحقيقية تتوقف على الهَليّة وهى عندنا على ما يقتضيه اصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء أن لا يخلق الله فيهم ذنبا وهى عند الحكماء بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل ملكةٌ تمنع عن الفجور وتحصل هذه الصفة النفسانية ابتداء بالعلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات فانه الزاجر عن المعصية والداعى الى الطاعة وتتاكّد وتترسّخ هذه الصفة فيهم بتتابع الوحى اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغى والنواهى الزاجرة عما لا ينبغى والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائرِ سهوا او عمدا عند من يجوز تعمُّدها ومن ترك الاولى والافضل فان الصفات النفسانية تكون فى ابتداء حصولها احوالا اى غير راسخة ثم تصير ملكات اى راسخة فى محلّها بالتدريج وقال قوم هى اى العصمة تكون خاصية فى نفس الشخص او فى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه وكذّبه اى هذا القول انه لو كان صدور الذنب كذلك اى ممتنعا لما استحقّ المدح بذلك اى بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار وايضا فالاجماع منعقد على انهم اى الانبياء مكلّفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفتَ آنفا وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى

الیّ یدلّ علی مماثلتهم لسائر الناس فیما یرجع الی البشریة والامتیازُ بالوحی لا غیر فلا یمتنع صدور الذنب منهم کما عن سائر البشر، المقصد السابع فی عصمة الملائکة وقد اختُلف فیها فللنافی وجهان الاول ما حکی اللہ عنهم من قولهم اتجعل فیها من یفسد فیها ویسفک الدماء ونحن نسبّح بحمدک ونقدّس لک ولا یخفی ما فیه من وجوہ المعصیة وهی اربعة ان فیه غیبة لمن یجعل اللہ خلیفة بذکر مثالبه وفیه ایضا العُجْب وترکیة النفس بذکر مناقبها وفیه ایضا انهم قالو ما قالوہ من نسبة الافساد والسفک رجما بالظن اذ لا یلیق بحکمة اللہ مع ارادته اعزازَ بنی آدم أن یُطْلِع اعداءهم علی عیوبهم واتّباعُ الظن فی مثله غیر جائز لقوله تع ولا تَقْفُ ما لیس لک به عِلْمٌ وفیه ایضا انکار علی اللہ فیما یفعله وهو من اعظم المعاصی الوجه الثانی ابلیس عاصٍ بترک السجود حتی صار مطرودا ملعونا وهو من الملائکة بدلیل استثنائه منهم فی قوله فسجد الملائکة کلهم اجمعون الا ابلیس وبدلیل ان قوله تع واذ قلنا للملائکة اسجدوا قد تناوله والّا لَما استحقّ الذمّ ولَما قیل له ما منعک ان لا تسجد اذ امرتک والجواب عن الوجه الاول انه ای قولهم اتجعل استفسار عن الحکمة الداعیة الی خلقهم لا انکار علی اللہ فی خلقهم والغیبة اظهار مثالب المغتاب وذلک انما یُتصوّر لمن لا یعلمه واللہ سبحانه عالم بجمیع الاشیاء ما ظهر منها وما بطن فلا غیبة هناک وکذلک الترکیة اظهار مناقب النفس فلا تتصوّر بالنسبة الی اللہ سبحانه ولا رجم بالظن وقد علموا ذلک بتعلیم اللہ اذ قد یکون فیه حکمة لا نعرفها او بغیرہ کقراءتهم ذلک من اللوح والجواب عن الوجه الثانی ان ابلیس کان من الجن لقوله تع کان من الجن ففسق عن امر ربه وصحّ الاستثناء وتَناوَلَه الامرُ للغلبة ای لتغلیب الکثیر علی القلیل فی اطلاق الاسم کما عُرف فی

موضعه وكونُ طايفة من الملايكة مسمّين بالجنّ على ما قيل فلا يكون ح كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة خلاف الظاهر لان المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك مع ان ذكره اى ذكر كونه من الجن فى معرض التعليل لاستكباره وعصيانه كما يتبادر من نظم الاية يأباه اى يأبى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضى المعصية او يأبى كون الجن اسما لطايفة من الملائكة وللمُثبِت الايات الدالّة على عصمتهم نحو قوله تع لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبّحون الليل والنهار لا يفترون اذ يُعلَم منه انهم لا يعصون وإلّا حصل الفتور فى التسبيح وقوله يخافون ربهم من فوقهم اى فلا يعصونه ويفعلون ما يؤمرون والجواب انما يتمّ ذلك الاستدلال بتلك الايات اذا ثبت عمومها اعيانا وازمانا ومعاصى حتى يثبت بها ان جميعهم مبرّون عن جميع المعاصى فى جميع الازمنة ولا قاطع فيه اى فى هذا المبحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلّة طَرَفَيْه ظنّيّة وإنّ الظنّ لا يُغْنِي فى مثله من المسائل التى يطلب فيها العلم واليقين عن الحق شيأ ، المقصد الثامن فى تفضيل الانبياء على الملائكة لا نزاع فى انهم افضل من الملائكة السُفْليّة الارضية انما النزاع فى الملائكة العُلْويّة السماويّة فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله الحُلَيْمى والقاضى ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتجّ اصحابنا بوجوه اربعة الاول قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فقد أُمروا بالسجود له وأمْرُ الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسُه على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لا تقبله العقول واذا كان ادم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قايلَ بالفصل لا يقال السجود يقع على انحاء فلعلّه لم يكن

سجود تعظيم له انٔ يجوز ان يكون سجودهم لله وآدمْ كان كالقبْلة لهم وعلى تقدير كونه لادم جاز ان يكون عُرْفهم فى السجود كونه قايما مقام السلام فى عُرْفنا فلا يكون غاية فى التواضع والخدمة لان هذه قضيةٌ عُرْفيةٌ يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصى فلا يدلّ على تفضيله عليهم فى شىء من هذه الاحتمالات لانا نقول قولُه ارأيتَك هذا الذى كرّمتَ علىّ وأنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين يدلّ على انه اسجادُ تكرمة وتفضيل وينفى سائر الاحتمالات انٔ لم يتقدّم هناك ما يُصْرَف اليه التكريم سوى الامر بالسجود الثانى قوله تع وعلّم آدم الاسماء كلها الى قوله سبحانك لا علم لنا الاّ ما علّمتنا فانه يدلّ على ان ادم عَلِم الاسماء كلها ولم يَعْلَموها والعالمُ افضل من غيره لان الاية سيقت لذلك ولقوله قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان للبشر عوايق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لاوقاته وليس للملائكة شىء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوايق ادخلُ فى الاخلاص واشقّ فيكون افضل لقوله عم افضلُ الاعمال احمزُها اى اشقّها فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابعُ الانسان رُكّب تركيبا بين الملكِ الذى له عقل بلا شهوة والبهيمةِ التى لها شهوة بلا عقل فبعقله له حظّ من الملايكة وبطبيعته له حظّ من البهيمة ثم ان من غلب طبيعتُه عقلَه فهو شرّ من البهايم لقوله تع اولٰئك كالانعام بل هم اضلّ وقوله انّ شرّ الدواب عند الله الاية وذلك يقتضى بطريق قياس احد الجانبين على الاخر ان يكون مَنْ غلب عقلُه طبيعتَه خيرا من الملائكة احتجّ الخصم على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية امّا العقلية

فستّةٌ الاولُ الملائكةُ ارواح مجرّدة عن علايق المادّة وتوابعها فليس شيء من اوصافها بالقوّة بل كمالاتها كلها بالفعل فى مبداء الفطرة بخلاف السفليات اى النفوس الناطقة الانسانية فانها فى مبداء فطرتها خالية عن كمالاتها وانما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل والتامّ اكمل من غيره الثانى الروحانياتُ متعلّقة بالهياكل العلوية الشريفة المبرّأة عن الفساد وهى الافلاك والكواكب المدبّرة لما فى عالمنا هذا باتّصالاتها واوضاعها والنفوسُ الانسانية متعلّقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبةُ النفوس كنسبة الاجساد الثالثُ الروحانياتُ مبرّأة عن الشهوة والغضب وهما المبداء للشرور والاخلاق الذميمة كلها الرابعُ الروحانياتُ نورانية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلّى الانوار القدسية فهى ابدا مستغرقة فى مشاهدة الانوار الربّانية والجسمانيات مركّبة من المادّة والصورة والمادّةُ ظلمانية مانعة عن تلك المشاهدة المستمرّة الخامسُ الروحانياتُ قويّة على افعال شاقّة كالزلازل والسُحُب فان الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها والآثارُ العلوية تحدث بمعوناتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسّماتِ امرا وقال فالمدبّراتِ امرا لا يلحقها بذلك فتور لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكاتها ليست من جنس القُوى المِزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب بخلاف الجسمانيات السادسُ الروحانياتُ اعلم لاحاطتها بما كانت فى الاعصُر الأُوَل وبما سيكون فى الازمنة الآتية وبالامور الغايبة عنّا فى الحال وعلومُهم كلّية اذ لا حواسّ لهم ترتسم فيها المُثُل الجزئية فعلية لانها مباد للحوادث فى عالم الكون والفساد فطرية اى حاصلة فى ابتداء فطرتهم لكونها مجرّدة

بريئة عن القوة آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه والجواب ان ذلك كله مبنى على القواعد الفلسفية التى لا نسلّمها ولا نقول بها على ان النزاع من المتكلّمين فى الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبّر واما الوجوه النقلية فسبعة الاول قوله تع قل لا اقول لكم عندى خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك فانه كلام فى معرض التواضع ونفى التعظم والترفع والنزول عن هذه الدرجات فكانه قال لا أثبت لنفسى مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل ادّعى لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة والجواب لا نم انه فى معرض التواضع بل لمّا نزل ما قبل هذه الاية وهو قوله والذين كذّبوا بآياتنا يمسّهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكّمًا به وتكذيبا له فنزلت لا اقول لكم عندى خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزاين الله بفتحها ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منه ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرائيل قلب باحد جناحيه المؤتفكات وهى بلاد قوم لوط فقد دلّت الاية على ان الملك اقدر واقوى فاين حديث الافضلية التى هى اكثرية الثواب الثانى قوله تع ما نهيكما ربّكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ يفهم منه انه حرّضهما على الاكل من الشجرة لمّا منعا عنه بأنّ المقصود بالمنع قصوركما عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف فقبلا منه وأقدما عليه والجواب انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة منهما فمنّاهما مثل ذلك وخيّل اليهما انه الكمال الحقيقى والفضيلة المطلوبة الثالث قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقرّبون وهو صريح فى تفضيل الملائكة على المسيح

كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوقى فى القوة ولا يقال من هو دونى وكما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز ان يعكس الجواب ان النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب فاخرجوه عن كونه عبدا لله وادّعوا له الالوهية والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب ولا ام فاذا لم يستنكفوا عن العبودية ولم يصر ذلك سببا لادّعائهم الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية التى نحن بصددها فى شىء الرابع قوله تع ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكانى اذ لا مكان له تع بل قرب الشرف والرتبة وايضا فجعله اى جعل عدم استكبارهم عن عبادته دليلا على هذا الوجه وهو انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبروا فذلك دليل افضليتهم اذ مع التساوى او المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال الجواب المعارضة بقوله تع فى حق البشر فى مقعد صدق عند مليك مقتدر فيظهر ح ان العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية والمعارضة بقول الرسول حكاية عن الله انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده كما يشهد به الذوق السليم واما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم اقوى واقدر على الافعال لا بكونهم افضل الخامس ان الملائكة معلموا الانبياء قال تع علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم افضل من المتعلم الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلى السادس الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبى بالنسبة الى امته فتكون الملائكة افضل الجواب ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية فيجب ان

يكون واحد من آحاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه وهو بط قطعا السابع اطّراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفصول لا يقدّم على سبيل الاطّراد الجواب ان ذلك التقديم المطّرد انما هو بحسب ترتيب الوجود فان الملائكة مقدّمون فى الوجود فجعل الوجود اللفظى مطابقا للوجود الحقيقى او بحسب ترتيب الايمان فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى،

المقصد التاسع فى كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا خلافا لمن منع جواز الخوارق واقعة خلافا للاستاذ ابى اسحق الاسفرائنى والحليمى منّا وغير ابى الحسين من المعتزلة قال الامام الرازى فى الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحق منّا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصرى من المعتزلة لنا امّا جوازها فظ على اصولنا وهى ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شىء منها على قدرته ولا يجب غرض فى افعاله ولا شك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها مح لذاته وامّا وقوعها فلقصّة مريم حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرُطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا او ارهاصا لعيسى مما لا يُقدم عليه مُنصف وقصّة آصف وهى احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة فى طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعوى النبوة وقصّة اصحاب الكهف وهى ان الله سبحانه ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد نياما أحياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا وشىء منها اى من هذه الامور الخارقة الواقعة فى تلك القصص لم يكن معجزا لفقد شرطه كما اشرنا اليه وهو مقارنة الدعوى والتحدّى احتجّ من لم يجوّز الخوارق اصلا بما مرّ بجوابه

ومن جوّزها وانكر الكرامة احتجّ بانها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة ح دالّة على النبوة وينسدّ باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدّى مع ادّعاء النبوة فى المعجزة وعدمه اى عدم التحدّى مع ذلك الادّعاء فى الكرامة • المرصد الثانى فى المعاد وفيه مقاصد المقصد الاول فى اعادة المعدوم فان المعاد الجسمانى يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بانّ فناءها عبارة عن تفرّق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدلّ عليه قصّة ابرهيم عليه السلام فى احياء الطير وهى جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شىء فاذا عُدم الموجود بقى ذاته المخصوصة فأمكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفى بالكلّية مع امكان الاعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد الجسمانى وبعض الكرامية وابى الحسين البصرى ومحمود الخوارزمى من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسمانى ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هى جمع اجزائها المتفرّقة كما نبّهنا عليه لنا فى جواز الاعادة انه لا يمتنع وجوده الثانى لذاته ولا للوازمه والّا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشىء او لازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المط فان قيل العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخصّ من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعمّ امكانُ الاخصّ ولا من امتناع الاخصّ امتناعُ الاعمّ فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه امّا لذاته او لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد فى حدّ ذاته لا يختلف ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيّته وهو الزمان وكذلك الايجاد امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الّا بحسب تلك الاضافة فاذن يتلازمان اى الوجودان المبتداء والمعاد وكذا الايجادان امكانا ووجوبا وامتناعا لان

الاشياء المتوافقة فى الماهية يجب اشتراكها فى هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوّزنا كون الشىء الواحد ممكنا فى زمان كزمان الابتداء ممتنعا فى زمان اخر كزمان الاعادة معلّلا اى ذلك الكون بانّ الوجود فى الزمان الثانى اخص من الوجود مطلقا او مغاير للوجود فى الزمان الاول بحسب الاضافة الى الزمان فلا يلزم من امتناع الوجود الثانى امتناعُ ما هو اعمّ منه او امتناعُ ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الوجوب الذاتى معلّلا بانّ الوجود فى زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود فى زمان اخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفيه اى فى التجويز الثانى اللازم للتجويز الاول مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بانّ الشىء الواحد يستحيل ان يقتضى لذاته عدمه فى زمان ويقتضى وجوده لذاته فى زمان اخر لانّ اقتضاء الذات من حيث هى هى لا يُتصوّر انفكاكه عنها وفيه اغناء للحوادث عن المُحْدِث لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها فى زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حالَ كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يُحْدِثها بل ذواتها كافية فى حدوثها وفيه سدّ لباب اثبات الصانع تع بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفتَ من استغناء الحوادث ويمكن فى اثبات جواز الاعادة ان يقال الاعادة اهون من الابتداء كما ورد فى الكلام المجيد وله المثل الاعلى لانه اى ذلك المعدوم استفاد بالوجود الاول الذى كان قد اتّصف به ملكةَ الاتصاف بالوجود فيقبل الوجودَ اسرع واشار باقتباس قوله تع وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهونيّة انما هى بالقياس الى القدرة الحادثة التى يتفاوت مقدوراتها مقيسةً اليها وامّا القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السويّة لا يُتصوّر هناك تفاوت بالاهونيّة والخصم يدّعى الضرورة تارة ويلتجئ الى الاستدلال اخرى امّا الضرورة فقالوا تخلّل العدم بين الشىء ونفسه مح بالضرورة اذ لا بدّ للتخلّل من طرفَيْن

متغايرين فيكون ح الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور
تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتداء بعينه لان
كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران
فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لا معنى
لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود
فى زمان آخر ثم اتصف به فى زمان ثالث ومن هذا يتبين ان التخلل
بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زمانى الوجود الواحد واذا
اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير فى الوجود
الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة فى حكم خالفه جمهور
من العقلاء غير مسموعة واما الاستدلال فمن وجوه الاول انما يكون
المعاد معادا بعينه اذا أعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذى كان فيه
مبتداء فيلزم ان يعاد فى وقته الاول وكل ما وقع فى وقته الاول فهو مبتداء
فيكون ح مبتداء من حيث انه معاد هف الجواب انما اللازم فى اعادة
الشيء بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة أن
زيدا الموجود فى هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر
الخارجى اى بحسب الامر المعتبر فى وجوده فى الخارج لا تفاوت ولا تغاير
فى ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة فى وجوده خارجا لكان
هو فى كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا وما يقال انا نعلم بالضرورة
ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل
هذا الزمان فامر وهمى والتغاير الذى يحكم به فى هذه الصورة انما هو
بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابن
سينا مع احد تلامذته وكان ذلك التلميذ مصرا على التغاير بحسب
الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا له آن

كان الامر على ما تزعم فلا يلزمنى الجواب لانى غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثنى فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير فى الواقع وبانّ الوقت ليس من المشخّصات ولئن سلّمنا ان الوقت داخل فى العوارض المشخّصة وانه اى المعدوم معاد بوقته الاول لِمَ قلتم ان الواقع فى وقته الاول يكون مطلقا مبتداء حتى يلزم كونه مبتداء ومعادا معا وانما يكون كذلك ان لو لم يكن وقته ايضا معادا معه وبعبارة اخرى الواقع فى وقته الاول انما يكون مبتداء اذا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر امّا اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتداء الثانى لو امكن الاعادة وفرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأنفا بلا شبهة فلنفرضه ايضا موجودا مع ذلك المعاد وح لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنينيّة بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضرورى البطلان الجواب منع عدم التمايز بين المعاد والمستأنف المذكورين بل يتمايزان بالهويّة اى بالعوارض المشخّصة مع الاتّحاد فى الماهيّة كما يتمايز مبتداء عن مبتداء مع التماثل فى الحقيقة وكلّ اثنين متماثلين متمايزان بالهوية سواء كانا مبتداءين او معادين او احدهما مبتداء والاخر معادا واىّ اختصاص لهذا الذى ذكروه من المح بالمبتداء والمعاد بل هو جار فى المبتداءين ايضا فلو صحّ لزم امتناع وجود المبتداء بعين ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى مم اذ لا تعدّد بلا تمايز على ان النقض بالمبتداء اذا فرض له مثل كذلك وارد الثالث الحكم الصحيح بانّ هذا الذى وُجد الآن عين الاول يستدعى تميّزه حالَ العدم وانه اى التميّز حالَ العدم مح لان النفى الصرف لا يُتصوّر له تميّز وامّا الشرطية فلأنّ صحّة ذلك الحكم تستدعى اتّصاف ذلك المعدوم حالَ

عدمه بصحّة العود اذ لو لم يتّصف بصحّة العود لَما امكن عوده فلا يصحّ ذلك الحكم عليه واتّصافه بصحّة العود يقتضى امتيازه والّا لم يكن ذلك الاتّصاف اولى به من غيره الجواب على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئًا اى امرا ثابتا متقرّرا ظاهر لانّ بطلان التالى ح مم وما ذُكر فى بيانه مردود والجواب على اصلنا منعُ الشرطية لانّا نمنع استدعاءه اى استدعاء ذلك الحكم وصحّته للتميّز فى الخارج فانّ صحّة العود صفة اعتبارية هى امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتّصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجى بل التميّز فى الخارج انما يحصل حالَ الاعادة اعنى زمنَ الوجود الثانى وهو اى التميّزُ الحاصل للمعدوم حالَ عدمه واتصافه بصحّة العود امرٌ وهمىٌّ لا حقيقة له بحسب الخارج كالتميّز الحاصل فى الممكنات التى لم توجد بعدُ فان قيل نحن ندّعى لزوم هذا التميّز قلنا فبطلانه مم ح لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصِرْفة كالممتنعات ؛ المقصد الثانى فى حشر الاجساد أَجْمَعَ اهلُ الملل والشرايع عن آخرهم على جوازه ووقوعه وانكرهما الفلاسفة أمّا الجواز فلأنّ جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التأليف المخصوص فيها امرٌ ممكنٌ لذاته كما مرّ وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة وان فُرض انها عُدمت جاز اعادتُها ثم جمعُها واعادةُ ذلك التأليف فيها لما عرفتَ من جواز اعادة المعدوم والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها لأيّ بدن من الأبدان قادر على جمعها وتأليفها لما بيّنّا من عموم علمه تع لجميع المعلومات وقدرته على جميع الممكنات وصحّةُ القبولِ من القابل والفعلِ من الفاعل توجب الصحّةَ اى صحة الوقوع وجوازه قطعا وذلك هو المط وأمّا الوقوع فلأنّ الصادق الذى عُلم صِدْقه بأدلّة قاطعة اخبر عنه فى مواضع لا تُحْصَى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونُه من

الدين القويم والصراط المستقيم فمن اراد تأويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضرورات ذلك الدين

وكل ما اخبر به الصادق فهو حق احتج المنكر بوجهين الاول لو اكل

انسان انسانا بحيث صار المأكول اى بعضه جزءاً منه اى من الآكل فلو اعاد الله ذينك الانسانين بعينهما فتلك الاجزاء التى كانت للمأكول ثم صارت للآكل امّا أن تعادَ فيهما اى فى كل واحد منهما وهو ممتنع لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه فى آن واحد فى شخصين متباينين او تعادَ فى احدهما وحده فلا يكون الاخر معادا بعينه والمقدّرُ خلافُه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم الجواب ان المعاد انما هو

الاجزاء الاصلية وهى الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذه اى الاجزاء الاصلية التى كانت للانسان المأكول فى الآكل فَضْلٌ فانّا نعلم ان الانسان باقٍ مُدّةَ عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها فى الآكل بل فى المأكول الثانى لو حُشر فامّا لا لغرض وهو عبثٌ لا يُتصوّر فى افعاله تع وامّا لغرض

امّا عايد الى الله وهو منزّه عنه او الى العبد وهو إمّا الايلام وانّه منتف اجماعا من العقلاء وببديهة العقل ايضا وذلك لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة الالهية والعناية الازلية وامّا الالذاذ وهو ايضا بط لان اللذة

الجسمانية لا حقيقة لها انما هو دفع الالم بالاستقراء وانه لو تُرِك على حاله ولم يُعَدْ لم يكن له الم فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فايدة فيها وأمّا الايلام اولا ليُدْفَع ذلك الالم ثانيا فيلْتَذّ بعدمه فهو لا يصلح غرضا اذ لا معنى له كأن يُمرِض عبده ليدفعه عنه فيلتذ به اى يعودَ الى

عدم المرض الجواب نختار انه لا لغرض وحكايةُ العبث والقبح العقلى قد

مرّ جوابه ولا نم ان الغرض هو اما الايلام او الالذاذ ولعلّ فيه غرضا اخر لا نعلمه سلّمنا ان الغرض منحصر فيهما لكن لا نم ان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها وانها دفع الالم غايتُه انّ في دفع الالم لذّة وامّا انها ليست الا هو اى دفع الالم فلاّ دليل عليه ولِمَ لا يجوز ان تكون تلك اللذة امرا اخر يحصل معه اى مع دفع الالم تارة ودونه اخرى والدوران وجودا وعدما في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه سلّمنا ذلك في اللذات الدنيوية فلِمَ قلتم ان اللذات الجسمانية الاخروية كذلك اى دفع الالم ولِمَ لا يجوز ان تكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورةً ومخالفة لها حقيقةً فيكون حقيقة هذه الدنيوية دفع الالم كما ادّعيتم وحقيقةُ تلك الاخروية امرا اخر وجوديا ولا مجال للوجدان والاستقراء فيهما اى في اللذات الاخروية حتى يُدْرَك بهما حقيقتها كما ادركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم تذنيبٌ هل يُعْدِم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها او يفرّقها ويعيد فيها التأليف الحقُّ انه لم يَثْبُت ذلك ولا جَزْمَ فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين وما يُحْتجّ به على الاعدام من قوله تع كل شيء هالك الا وجهه ضعيف في الدلالة عليه فان التفريق هلاك كالاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذى به يصلح الاجزاء لافعالها ويتمّ منافعها والتفريقُ بالرفع عطفا على زوال يجرى منه مجرى التفسير وقوله كذلك خبر لهما اى زوالُ التأليف والتفريقُ خروج للشيء عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يسمّى فَناء عُرْفا فلا يتمّ الاستدلال بقوله تع كلٌّ من عليها فانٍ على الاعدام ايضا واعلمْ ان الاقوال الممكنة في مسائل المعاد لا تزيد على خمسة الاولُ ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثانى ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة

الالهيين والثالثُ ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى والراغب وابى زيد الدّبوسى ومَعْمَر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخّرى الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلّف والمطيع والعاصى والمُثاب والمعاقَب والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تع حشر الخلايق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلّق به ويتصرّف فيه كما كان فى الدنيا والرابعُ عدم ثبوت شىء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامسُ التوقّف فى هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فتنعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هى جوهر باقٍ بعد فساد البنية فيمكن المعاد ح والمص قرّر اولا مذهب القايلين بالمعاد الجسمانى فقط ثم شرع فى بيان مذهب القايلين بالمعاد الروحانى فقط بقوله المقصد الثالث فى حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد فى امر المعاد الروحانى الذى هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتّصالها بالعالم العقلى الذى هو عالم المجرّدات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضايلها النفسانية ورذايلها قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء اى العدم بعد وجودها وذلك لانها بسيطة لما مرّ فى مباحث النفس وهى موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط الذى هو النفس حالَ كونها موجودة فعلٌ بالنسبة الى وجودها وقوّة اى قابلية بالنسبة الى فنائها وفسادها وانّه مح لان حصول امرين متنافيَيْن لا يكون الا فى محلَّيْن متغايرين وهو ينافى البساطة وتلخيصُه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متّصفا بقابلية فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شىء بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان فى بسيط فلو اجتمعا فى النفس الناطقة لكانت مركّبة من جزئين يكون احدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادّة فى الاجسام

فان قيل هى قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما لمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركّبها قلنا لان المتّصف بقابلية وجودها هو المادّة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجةَ الى اثبات مادّة لجوهر النفس بخلافِ ما نحن فيه فاذا لم تقبل الناطقةُ الفناء كانت باقية بعد المفارقة ثم انها امّا جاهلة جهلا مركّبا وإمّا عالمة امّا الجاهلة فتتألّم بعد المفارقة ابدا كالكافر عندنا وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا مَطْمَعَ لها فى زواله وانما لم تتألّم قبل المفارقة لانها لمّا كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة فى العلايق البدنية ولم تكن تعقّلاتها صافية عن الشوايب العاديّة والظنون والاوهام الكاذبة لم تتنبّه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربّما تخيّلت اضداد الكمال كمالا وفرحت بعقايدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقَداتها واذا فارقت صَفَتْ تعقّلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصاناتها شعورا لا يبقى فيه التباسٌ وامّا العالمة فإمّا ان تكون لها هيئآت رديّة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذايل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات او لا فان كانت تلك الهيئآت حاصلة لها تألّمت بها تألّما عظيما واشتاقت الى مشتهياتها التى اَلِفت بها اشتياقَ العاشق المهجور الذى لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئآت باقية فيها لكنها تزول عاقبةَ الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت لها للركون الى البدن وجَرّتْها اى جرّت وكسبت تلك الهيئآت للنفس محبّتُها لَهُ اى للبدن وذلك مما يُنْسَى بطول العهد به ويزول بالتدريج فينقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا وان لم تكن تلك الهيئآت للنفس بل كانت عالمة بريّة عن الهيئآت الرديّة التذّت بها اى بوجدان ذاتها كذلك ابدا مبتهجةً بإدراك كمالها باقيا سرمدا كالمؤمن المتّقى عندنا

وأمّا النفوس الساذجة التى غلبت عليها سلامة الصدر وقلّة الاهتمام بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلّفين عندنا هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم اى من الفلاسفة وهم اهل التناسخ انما تبقى مجرّدة عن الابدان النفوس الكاملة التى اخرجت قوّتها الى الفعل ولم يبق شئ من الكمالات الممكنة لها بالقوّة فصارت طاهرة عن جميع العلايق الجسمانية ووصلت الى عالم القدس وأمّا النفوس الناقصة التى بقى شئ من كمالاتها بالقوّة فانها تتردّد فى الابدان الانسانية وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فح تبقى مجرّدة مطهّرة عن التعلّق بالابدان ويسمّى هذا الانتقال نسخا وقيل ربّما تنازلت الى الابدان الحيوانية فتنتقل من البدن الانسانى الى بدن حيوانى يناسبه فى الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان ويسمّى مسخا وقيل ربّما تنازلت الى الاجسام النباتية ويسمّى رسخا وقيل الى الجمادية كالمعادن والبسايط ايضا ويسمّى فسخا قالوا وهذه التنازلات المذكورة هى مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدركات الضيّقة فى جهنّم هذا فى المتنازلة وأمّا المتصاعدة من مرتبة الى ما هو اكمل منها فقد تتخلّص من الابدان كلها لصيرورتها كاملة فى جميع صفاتها كما مرّ وقد تتعلّق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظنّ بناء على قدم النفوس وتجرّدها وقد ابطلناهما قال الامام الرازى وأمّا القايلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دلّ العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تع ومحبّته وان سعادة الاجسام فى ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين فى هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه

فى تجلّى انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شىء من اللذّات الجسمانية ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذّات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذّات الروحانية وانما تعذّر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدّت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرّة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة فى ان هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات وامّا المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هى المزاج فاذا مات الانسان فقد عُدمت النفس واعادةُ المعدوم عندهم ممتنع وقال ايضا مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك ان الانسان هو العالَم الصغير وهذا العالَم هو العالَم الكبير والبحث عن كل منهما امّا عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثانى انه تع كيف يعمّره بعد ما خرّبه وهو انه يعيده كما كان حيّا عاقلا يوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرّب هذا العالم الكبير ايخرّبه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمّره بعد تخريبه وهذا هو القول فى شرح احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبطُ مباحث هذا الباب والله اعلم بالصواب ٭ المقصد الرابع الجنّة والنار هل هما مخلوقتان الآن او لا ذهب اصحابنا وابو على الجُبّائى وبِشْر بن المعتمر وابو الحسين البصرى الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة كعبّاد الصيمرى وضرار بن عمرو وابى هاشم وعبد الجبّار وقالوا انهما تُخْلَقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصّة ادم وحوّاء واسكانهما الجنةَ واخراجهما عنها بالزلّة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قايل بالفصل الثانى قوله تع فى صفتهما أُعدّت للمتقين أُعدّت للكافرين بلفظ الماضى وهو صريح فى وجودهما ومن تتبّع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئًا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالةً ظاهرةً وامّا المنكرون فتمسّك عبّادٌ فى استحالة

كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع
اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك قال عبّاد لو وُجدتا فامّا في عالم
الافلاك او العناصر او في عالم آخَر والاقسامُ الثلثة باطلة أمّا الاول فلانّ
الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا يخالطها شيء من الكاينات الفاسدات
وهما على الوجه الذى تثبتونه من قبيلِ ما يتكوّن ويفسد وأمّا الثانى
فلانّه قول بالتناسخ لان النفوس ح تعلقت بابدان موجودة في العناصر
بعد ان فارقت ابدانا فيها وانتم لا تقولون به وقد أبطِلَ ايضا بدليله
وأمّا الثالث فلانّ الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وُجد عالم آخَر لكان
كُريّا ايضا فينفرض بينهما خلاء سواء تَباينا او تَماسّا وانّه مح وانت
خبير بانّ هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في
الحال فقط الجوابُ لا نم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلّمنا على
مأخذه ولا نم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون كذلك لو
قلنا باعادتها في ابدان أُخَر ولا نم ان وجود عالم آخَر مح وقد تكلّمنا
على ذلك فلا نعيده احتجّ ابو هاشم بوجهين الاول بقوله تع في وصف
الجنة أُكُلُها اى مأكولها دائم مع قوله كل شىء اى موجود هالك الّا وجهه
فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها لاندراجه ح فيما حكم عليه
بالهلاك فلم يكن دايما وهو بط بالاية الاولى فتعيّنَ انها ليست مخلوقة
الان فكذا النار الجوابُ اكلها دايم بدلا اى كلّما فنى منه شىء جىء
ببدله فانّ دوامَ اكلٍ بعينه غيرُ متصوّر لانه اذا أُكل فقد فنى وذلك اى
دوام اكله على سبيل البدل لا ينافى هلاكه او نقول المراد بهلاك كل شىء
انه هالك في حدّ ذاته لضعف الوجود الامكانىّ فالْتحقَ بالهالك المعدوم
او نقول انهما اى الجنة والنار تُعْدَمان آنًا بتفريق الأجزاء دون إعدامها

ثم تُعادان بجمعها وذلك كاف فى هلاكهما فتكونان دايمتين ذاتا هالكتين صورةً فى آنٍ الثانى قوله تع فى وصف الجنة اعدت عرضها السموات والارض ولا يُتصوّر ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام الجوابُ المراد انها اى عرضها كعرض السموات والارض لامتناع أن يكون عرضُها عرضَها بعينه لا حالَ البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيامُ عرض واحدٍ شخصىّ بمحلّيْن موجودَيْن معا او احدهما موجود والآخر معدوم والتصريح فى آية اخرى بانّ عرضها كعرض السموات والارض فتُحْمَل هذه على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اى مثلُه ؛ المقصد الخامس فى فروع للمعتزلة على اصلهم فى حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والايجاب على الله والنظرُ ههنا فى الثواب والعقاب لا فى امور أُخَر اوجبوها عليه امّا الثواب فاوجبه معتزلة البصرة لان التكاليف الشاقّة ليست الا لنفعنا وهو بالثواب عليها بيانُه انها اى تلك التكاليف إمّا لا لغرض وهو عبث قبيح فيستحيل صدوره عنه تع وإمّا لغرض عايد الى الله وهو منزّه عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرّر او الى العباد إمّا فى الدنيا وانّه اى الاتيان بها مشقّة بلا حظّ دنيوىّ فان العبادة عناءٌ وتعبٌ وقطع للنفس عن شهواتها وإمّا فى الآخرة وذلك إمّا تعذيبه عليها وهو قبيح جدّا او نفعه وهو المطلوبُ الجوابُ منعُ وجوب الغرض وقد مرّ مرارا كثيرة وأمّا العقاب ففيه بحثان الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوّزوا ان يعفو الله عنه لوجهين الاول انه تع اوعد بالعقاب على الكباير واخبر به اى بالعقاب عليها فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفا لزم الخُلْف فى وعيده والكذب فى خبره وانّه مح الجوابُ غايته وقوع العقاب فأين وجوبه الذى كلامنا فيه اذ لا شبهة فى ان عدم

الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا مع لانا نقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التى يشملها قدرته تع الثانى انه اذا علم المذنب اى المرتكب للكبيرة انه لا يعاقب على ذنبه بل يُعْفَى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريرا له على ذنبه وعدمِ التوبة عنه وكان اغراء للغير عليه وانّه قبيح مُناف لمقصود الدعوة الى الطاعات وترك المنهيات الجوابُ منعُ تضمّنه اى تضمّنِ عدم وجوب العقاب للتقرير والاغراء اذ شمولُ الوعيد وتعريضُ الكل للعقاب وظنُّ الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمالُ العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافى ذلك يعنى ان الوعيد عامٌّ يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذى يقتضى ظنّ الوفاء به فى حقه فيحصل لكل منهم الظنّ بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف فى زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفى ردع غيره عن اقترافه وامّا توهّمُ العفو الناشئ من عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظنّ العقاب المقتضى للانزجار فقد ظهر ان المذنب لا علم له بانّه لا يعاقب بل ولا يظنّ ذلك ظنّا فلا تقرير ولا اغراء البحثُ الثانى قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها يخلّد فى النار ولا يخرج عنها ابدا وعُمْدتُهم فى اثبات ما ادّعوه دليلٌ عقليٌّ هو انّ الفاسق يستحقّ العقاب بفسقه واستحقاقُ العقاب بل العقابُ مضرّة خالصة لا يشوبها ما يخالفها دايمة لا تنقطع ابدا واستحقاقُ الثواب بل الثوابُ منفعة خالصة عن الشوايب دايمة والجمعُ بينهما اى بين استحقاقيهما مع كما ان الجمع بينهما مع فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلّدا الجوابُ منعُ الاستحقاق فان المطيع لا يستحقّ بطاعته ثوابا والعاصى لا يستحقّ

بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله حق وقد اجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا ومنع قيد الدوام لا يقال اذا كانت المضرة او المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك مع لجواز ان لا يخلق الله تع في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن ولا للثاني فرح على ان قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا وما يتمسك به من انه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا تنفصل الا بالخلوص ضعيف ثم انا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول انه قد يتساقطان فان كلامكم مبنى على المحابطة وح جاز ان يتساقط الاستحقاقان معا ويدخل صاحب الكبيرة الجنة تفضلا كما قال تع حكاية عن اهل الجنة الذى احلنا دار المقامة من فضله وما يقال من انه يلزم ح التسوية بين الجزاء والتفضل مم لجواز ان يختلفا من وجه آخر او نقول يترجح جانب الثواب على جانب العقاب لان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها الى سبعمائة من الامثال ويضاعف الله لمن يشاء اضعافا مضاعفة بغير حساب واستعدوا بعد اقامة ذلك الدليل العقلى من النقلى بوجهين الاول آيات تشعر بالخلود كقوله تع من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة فى الدوام لقوله تع وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه تع قد جعل لكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم يصدق هذه الآية والجواب لا نم ان من له حسنات من الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ومن كان له حسنات كانت خطيئته فى بعض

جوانبه لا محيطةً به ولا نم ان من اكتسب كبيرة فقد تعدّى حدوده
بل تعدّى بعض حدوده والمرادُ بالآية الثالثة من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا
يكون ذلك القاتل الا كافرا فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة
سلّمنا تناوُلَها اياه لكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل وما
ذكرتم من الاستدلال على انه حقيقة فى الدوام معارَض بما يقال فى
الاستعمال الشايع حَبْسٌ مخلّد ووَقْفٌ مخلّد وخلّد اللهُ مُلْكَه والمراد
طول المدّة بلا شبهة فالاولى ح ان يُجْعَل حقيقةً فى المكث الطويل سواء
كان معه دوام او لا احترازا عن لزوم المجاز او الاشتراك والآيةُ المذكورة
حملناها على الدوام الذى هو احدُ قِسْمَى المكث الطويل لقرينة الحال
فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادةٌ من خارج لا مقصودةٌ
بنفس اللفظ الثانى من الوجهين قوله تع وإنّ الفُجّار لفى جحيم يَصْلَوْنها
يوم الدين وما هم عنها بغايبين ولو خرجوا عنها لكانوا غايبين عنها
الجوابُ عن هذه الاية وحدها انّ لفظ الفجّار لا يتناول الا من هو كامل
فى فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا
ظاهرها يقتضى كون الفجّار فى الجحيم فى الحال ومعلوم انه ليس الامر
كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها
لكن الله يخرجهم عنها برحمته مع اتّصافهم بذلك الاستحقاق والجوابُ
عنها وعمّا قبلها من الايات المذكورة ؟ الوجه الاول المعارضة بالايات
الدالّة على الوعد بالثواب نحو قوله فمن يعمل مثقال ذرّة خيرا يرَه وقوله
ويَجْزِى الّذين احسنوا بالحسنى وقوله هل جزاء الاحسان الّا الاحسان
فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر ما يكون له من الحسنات
استحقاقُ الثواب وهو عندهم ينافى استحقاق العقاب فضلا عن كونه
مخلّدا فى العقوبة فلا تكون تلك الاياتُ عامّةً متناولةً له وإنْ سلّمنا

*

عمومها اياه فيجب تخصيصها بالايات الدالّة على اختصاص العذاب بالكفّار نحو قوله تع انّا قد أُوحِي الينا ان العذاب على من كذّب وتولّى وقولِه انّ الخزى اليوم والسوء على الكافرين وقولِه كلّما القى فيها فوجٌ الى قوله فكذّبنا وقلنا ما نزّل اللهُ من شيء واعلمْ ان اختصاص العذاب مطلقا بالكفّار مَذْهَبُ مقاتل بن سليمان من المفسّرين وَمذهبُ المُرْجِئة عملا بظاهرِ هذه الايات لكنّا نخصّصها بالعذاب المؤبّد جمعا بينها وبين الادلّة الدالّة على وعيد الفُسّاق ، المقصد السادس فى تقرير مذهب اصحابنا فى الثواب والعقاب وما يتعلّق بهما وفيه مباحث الاول قالوا الثواب فضل من الله وعد به فيَفِى به من غير وجوب لانّ الخُلْف فى الوعد نقصٌ تعالى الله عنه وأمّا عدم الوجوب فلما مرّ مرارا وَقالوا العقاب عدلٌ من الله لان الكل ملكه فله ان يتصرّف فيه كما يشاء وله العفو عنه لانه فضل ولا يُعَدّ الخلف فى الوعيد نقصا بل بمدح به عند العقلاء المبحث الثانى اجمعَ المسلمون على ان الكفّار مخلّدون فى النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا فى الاجتهاد والنظر فى معجزة الانبياء ولم يهتدوا او علموا نبوّتهم وعاندوا او تكاسلوا وانكره اى تخليدهم فى النار طايفة خارجة عن الملّة الاسلامية لوجوه الاول ان القوّة الجسمانية كما تقدّمَ متناهيةٌ فى العُدّة والمُدّة فلا بدّ من فنائها واذا فنيت قوّة الحيوة وما يتبعها من الحسّ والحركة لم يبق احساس فلا يُتصوّر عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية فى انقطاع نعيم اهل الجنة الجوابُ منعُ تناهيها وقد مرّ فسادُ ما يُتمسّك به فى اثبات ذلك التناهى الثانى من تلك الوجوه دوامُ الاحراق مع بقاء الحيوة خروجٌ عن قضيّة العقل الجوابُ هذا بناء على اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج فى الحيوة ونحن لا نقول به بل هى

اى الحيوة بخلق الله تع وقد يخلقها دايما ابدا او يخلق فى الحىّ قوّة لا يخرب معها بنيته بالنار مع كونه متأذّيا بها كما خلقها فى السمندر مع عدم التأذّى بها وهو حيوان مأويه النار الثالث منها النار يجب افناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فينتهى الحال بالآخرة الى عدمها لكونها متناهية وح تتفتّت الاجزاء التى كانت متماسكة بتلك الرطوبة فلا تبقى الحيوة فلا يدوم العقاب الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تع اياها بقدرته وقد لا يفنيها او يفنيها ويخلق بدلها مثلها فلا تتفتّت الاجزاء بل تدوم الحيوة قال الجاحظ وعبد الله ابن الحسن العنبرى هذا الذى ذكرناه من دوام العذاب انما هو فى حقّ الكافر المعاند والمقصّر وامّا المبالغ فى اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح له دلايل الحقّ فمعذور وعذابه منقطع وكيف يكلّف مثل هذا الشخص بما ليس فى وسعه من تصديق النبى وكيف يعذّب بما لم يقع فيه تقصير من قبله واعلم انّ الكتاب والسنّة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين يبطل ذلك بل نقول وهو مخالف لما علم من الدين ضرورةً اذ يعلم قطعا انّ كفّار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم فى النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود وفيهم من يبقى على الشكّ بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقّيته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذى ذكره الجاحظ والعنبرى المبحث الثالث غير الكفّار من العصاة ومرتكبى الكباير لا يخلّد فى النار لقوله فمن يعمل مثقال ذرّة خيرا يره ولا شكّ ان مرتكب الكبيرة قد عمل

خيرا هو ايمانه فامّا ان يكون ذلك اى رؤيته للخير قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو بط بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المط وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها ، المقصد السابع فى الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه احباط الطاعات بالمعاصى ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج ايضا بمعصية اى بكبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات حتى انّ من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده ابدا ولا يخفى فساده لانه الغاء للطاعات بالكلّية ومناف للعمومات الدالّة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الآمدى اذا اجتمع فى المؤمن طاعات وزلّات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم على انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصى وعقاب المطيع ايضا وذهب المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلّات فلا عقاب على زلّة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلّته وذهب الجبّائى وابنه الى رعاية الكثرة فى المحبط وزعما ان من زادت طاعاته على زلّاته احبطت عقاب زلّاته وكفّرتها ومن زادت زلّاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبّائى اذا زادت الطاعات احبطت الزلّات بأسرها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شىء واذا زادت الزلّات احبطت الطاعات برمّتها من غير ان ينقص من عقاب الزلّات شىء وقال الامام الرازى مذهب الجبائى ان الطارى من الطاعات او المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزايد وعلى هذا يحمل قوله وقال الجبّائى يحبط من الطاعات اى السابقة بقدر المعاصى الطارية من غير ان ينقص من المعاصى شىء اصلا فان بقى له من تلك الطاعات زايد على قدر المعاصى أثيب به والّا فلا ولا يخفى انه تحكّم وليس ابطال الطاعات

بالمعاصى اى ابطالُ قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصى الطارية أَوْلَى من العكس لانه ابطال احد المتساويين بالاخر بل العكس ههنا اولى لما مرّ من انّ الحسنة تُجْزَى بعَشْر امثالها والسيّئة لا تجزى الا بمثلها وقال ابو هاشم بل يوازَن بين طاعاته ومعاصيه فأيُّهما رجح احبط الآخرَ وينحبط من الراجح ايضا ما يساوى مقدار المرجوح ويبقى الزايد فيكون الراجح ح قد احبط المرجوحَ على هذا الوجه الذى لا يستلزم ترجيحَ احد المتساويين على الاخر ولمّا ابطلنا الاصل الذى هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبنىّ عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او غيرها ثم نقول لهم اى للبهشمية كل واحد من الاستحقاقين المتساويين لو ابطل الاخر فامّا معا فيكون الشىء موجودا حالَ كونه معدوما لان وجود كل منهما يقارن عدم الاخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا او لا معا بل يتقدّم احدهما فيُبْطِل الاخرَ ثم يكرّ الاخرُ عليه فيغلبه وانه بط لانه كان قاصرا عن الغلبة قبلُ حتى صار مغلوبا فكيف لا يكون قاصرا عنها اذا صار مغلوبا وقد يجاب بأنّ كل واحد من العملين يؤثّر فى الاستحقاق الناشىّ من الاخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقيّة بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتّحدا فى المزاج ايضا تذنيب قد اتّفق المعتزلة اى الجُبّائيان وأتْباعهما على انه لا يتساوى الثواب والعقاب اى لا يتساوى الطاعات والزلّات والّا تساقطا اذ لا يجوز بقاؤهما معا لما مرّ من التنافى بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما بالاخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا فلا يكون ثمّة ثواب ولا عقاب وانه مح فعند الجُبّائى عقلا لان ابطال كل منهما للاخر امّا معا او على التعاقب وكلاهما مح لما عرفتَ وعند ابى هاشم ان العقل

لا يدل على امتناع التساوى اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوّز العقل بلوغ المعاصى اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل فى تساقطهما ايضا لان كل واحد من العملين يؤثّر فى استحقاق الاخر كما مرّ انما استحالته للاجماع على ان لا خروج للمكلّف عنهما بل كل مكلّف امّا من اهل الجنة او النار ولا بدّ له من الخلود فى احديهما ولا يُتصوّر وقوع احد الخلودين مع التساوى فى الموجب وانما فسّرنا المعتزلة بالجبّائيَّيْن وأتْباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وح فاحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم اولى والجوابُ لِمَ لا يجوز على تقدير تساوى الطاعات والمعاصى ان يثاب لما مرّ من انّ جانب الثواب ارجح فان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها وايضا على تقدير التساوى والتساقط معا لا يلزم خلوّ المكلّف عن الثواب والعقاب لجواز التفضّل بالثواب عندنا ويجوز ايضا ان لا يثاب ولا يعاقب ولا يكون من اهل الجنة ولا النار بل يكون اى من استوت طاعاته ومعاصيه من اهل الأعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ايضا ان يُجْمَع له بين الثواب والعقاب كما يُرى احدنا يدوم له غمّه من جهة وفرحه من جهة اخرى ويدوم له المه ولذّته كذلك لا يَخْلُص له احدهما فى حياته الدنيا ولا نم ان الخلوص معتبر فى حقيقة الثواب والعقاب ، المقصد الثامن فى ان الله يعفو عن الكباير الاجماعُ منعقد على انه تع عَفُوّ وأنّ عَفْوه ليس فى حق الكافر بل فى حق المؤمنين فقالت المعتزلة هو عفو عن الصغاير قبل التوبة وعن الكباير بعدها وقالت المرجئة عفوّ عن الصغاير والكباير مطلقا لما عرفتَ من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكباير مطلقا ويعذّب ببعضها الا انه لا علم لنا الآن بشىء من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكباير بلا توبة بل نجوّزه لنا على ما

اختاره جمهورنا وجهان الاول ان العفوّ من لا يعذّب على الذنب مع استحقاقه اى استحقاق العذاب ولا يقولون يعنى المعتزلة به اى بذلك الاستحقاق فى غير صورة النزاع اذ لا استحقاق بالصغاير اصلا ولا بالكباير بعد التوبة فلم يبق الا الكباير قبلها فهو عفوّ عنها كما ذهبنا اليه الثانى الايات الدالّة عليه اى على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فانّ ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوى ما نُفى عنه الغفران وما أُثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تع وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عامّ للكل فلا يخرج عنه الّا ما أُجْمع عليه وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم والتقريب ما ذكرناه آنفا الى غير ذلك من الايات الكثيرة ؏ المقصد التاسع فى شفاعة محمّد صلى الله عليه وعلى اله وسلم أَجْمَعَ الامّة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة له عليه السلام ولكن هى عندنا لاهل الكباير من الامة فى اسقاط العقاب عنهم لقوله عم شفاعتى لاهل الكباير من امتى فانه حديث صحيح ولقوله تع واستغفرْ لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اى ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة السابقة وهى ذكر الذنب وسيأتيك فى بيان حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلبُ المغفرة لذنب المؤمن شفاعةٌ له فى اسقاط عقابه عنه وقالت المعتزلة انما هى لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تع واتّقوا يوما لا تَجْزِى نفس عن نفس شيئًا ولا تنفعها شفاعة وهو عامّ فى شفاعة النبى وغيره الجوابُ انه لا عموم له فى الاعيان لان الضمير لقوم معيّنين هم اليهود فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا عموم له فى الازمان ايضا لانه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها فى غير ذلك الوقت وفيه بحث لان الضمير فى قوله ولا تنفعها راجع الى النفس الثانية وهى نكرة فى سياق النفى فتكون عامّة وان كانت

واردة على سبب خاصّ والامامُ الرازى بعد ما اورد شبهات المعتزلة فى اثبات ما ادّعوه قال والجواب عنها اجمالا ان يقال دلايلكم فى نفى الشفاعة لا بدّ ان تكون عامّة فى الاشخاص والاوقات ودلايلنا فى اثباتها لا بدّ ان تكون خاصّة فيهما لانّا لا نُثْبت الشفاعة فى حقّ كلّ شخص ولا فى جميع الاوقات والخاصُّ مقدّم على العامّ فالترجيحُ معنا وأمّا الاجوبة المفصّلة فمذكورة فى التفسير الكبير ؛ المقصد العاشر فى التوبة وفيه بحثان الاول فى حقيقتها وهى فى اللغة الرجوع قال تع ثم تاب عليهم ليتوبوا اى رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفى الشرع الندم على معصية من حيث هى معصية مع عزمٍ أن لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولُنا الندم لما سيأتى من الحديث وقولُنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصيةً بل مباحا او طاعةً لا يسمّى توبة وقولُنا من حيث هى معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصُداع ونَزَق العقل اى خفّته وطيشه والاخلال بالمال والعِرْض لم يكن تايبا شرعا وقولُنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادةُ تقرير لما ذُكر اولا وذلك لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد فى الحديث الندم التوبة واعتُرض عليه بأنّ النادم على فعل فى الماضى قد يريده فى الحال او الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد فى الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون معه العزم على عدم العود ابدا ورُدّ بانّ الندم على المعصية من حيث هى معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وقولنا اذا قدر لانّ مَنْ سُلب القدرةَ على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه وفيه بحثٌ لانّ قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيّد به لانّ العزم على ترك الفعل فى وقت انما يُتصوّر ممّن قدر على ذلك الفعل وتركه فى ذلك الوقت ففايدةُ هذا القيد انّ العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا

يُتصوّر ممّن سُلب قدرته والقطع طمعه بل هو مقيّد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيُتصوّر ذلك العزم من المسلوب ايضا ويؤيّد ما قرّرناه قولُ الآمدىّ حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا لفعله فى المستقبل احترازا عمّا اذا زنى ثم جُبّ او كان مُشرِفا على الموت فانّ العزم على ترك الفعل فى المستقبل غير متصوّر منه لعدم تصوّر الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحّت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزانى اذا جُبّ لا يصحّ توبته لانه عاجز عنه وهو بط بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو فى مرض مُخِيف فانّ توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما بعجزه عن الفعل فى المستقبل هذه عبارته وايضا فقولُ المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدلّ على انه مختار الكل او الاكثر فينافيه ما صرّح به من انّ توبة المجبوب صحيحة عند غير ابى هاشم فتدبّر البحثُ الثانى فى احكامها الاول الزانى المجبوب اى الذى زنى ثم جُبّ اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه منعه ابو هاشم فزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل فى المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل فيه وقال به الاخرون بناء على انه يكفى لتلك الحقيقة تقديرُ القدرة والمأخذ فى هذين القولين واضح كما ذكرناه الثانى من تلك الاحكام ان قلنا لا يُقبَل ندمُ المجبوب فمن تاب عن معصية لمرض مُخيف فهل يقبل ذلك منه لوجود التوبة منه ام لا يقبل لانه ليس باختياره بل بإلجاء الخوف اليه فيكون كالايمان عند اليأس وظهورِ ما يلجئه اليه فانه غير مقبول اجماعا والترديدُ الذى ذكره المص فى توبة المرض المخيف مناف لما نقله الامدى من الاجماع على القبول كما مرّ الثالث منها شَرَطَ المعتزلة فيها اى فى التوبة امورا ثلثة اوّلها ردّ المظالم فانهم قالوا شرطُ صحّة التوبة عن مَظلمة الخروجُ عن تلك المظلمة وثانيها ان لا يعاود ذلك الذنبَ الذى تاب عنه اىّ ذنب كان وثالثها ان

يستديم الندم على الذنب المتوب عنه فى جميع الاوقات وهى عندنا غير واجبة فيها اى فى صحّة التوبة امّا ردّ المظالم والخروج عنها بردّ المال او الاستبراء عنه او الاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغه الغيبة ونحو ذلك فواجب برأسه لا مدخل له فى الندم على ذنب آخَر قال الآمدى اذا اتى بمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليمُ نفسه مع الامكان ليُقْتَصّ منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحّتُهُ ما اتى به متوقّفةً على الاتيان بالواجب الآخَر كما لو وجب عليه صلوتان فأتى باحديهما بدون الاخرى وأمّا ان لا يعاود اصلا الى ما تاب عنه فلانّ الشاخص قد يندم على الامر زمانا ثم يَبْدُو له والله مقلّب القلوب من حال الى حال قال الآمدى التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحّة العبادة المأتىّ بها فى وقت عدم المعصية فى وقت آخَر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرّة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه وأمّا استدامته للندم فى جميع الازمنة فلانّ النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافى ندمَه كان ذلك الندم فى حكم الباقى لان الشارع اقام الحُكْمىّ اى الامر الثابت حكما مقامَ ما هو حاصل بالفعل كما فى الايمان فان النايم مؤمن بالاتّفاق ولِما فى التكليف بها اى باستدامة الندم من الحَرَج المنفىّ عن الدين قال الآمدى يلزم من ذلك اختلالُ الصلوات وباقى العبادات وأن لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكّره تايبا وأن يجب عليه اعادةُ التوبة وهو خلاف الاجماع قال ومهما صحّت التوبة ثم تذكّر الذنبَ لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لانّا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه فى الجاهلية من الكفر ولا يجدّدون الاسلام ولا يأمرون به فكذلك الحال فى كل ذنب وقعت التوبة عنه الرابعُ من احكام التوبة لهم فى التوبة الموقّتة مثْل أن لا يُذْنِب سنةً وفى

التوبة المفصّلة نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبنى على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عمّ الاوقات والذنوب جميعا اى لا يجب عمومه لهما فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب فى وقت ولم يندم على ذنب اخر او فى وقت اخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والّا ندم على قبايحه كلها لاشتراكها فى العلة المقتضية للندم وندم ايضا فى جميع الاوقات فاذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبةً وذهب اخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما فى الواجبات فانه قد يأتى المأمور ببعضها دون بعض وفى بعض الاوقات دون بعضها ويكون المأتىّ به صحيحا فى نفسه بلا توقّف على غيره مع أن العلة المقتضية للاتيان بالواجب هى كون الفعل حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة فى الافعال ويتفاوت ايضا اقتضاؤها بحسب الاوقات قلنا مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعرة وافقوا هؤلاء فى صحّة التوبتين الخامسُ انهم اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد فقالوا التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفتَ بطلانه وأمّا قوله تع وهو الذى يقبل التوبة عن عباده فلا يدلّ على الوجوب بل على انه الذى يتولّى ذلك ويتقبّله وليس لاحد سواه ذلك السادسُ اختُلف فى كون التوبة طاعة قال الامدى الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها لانها مأمور بها قال الله توبوا الى الله جميعا ايّها المؤمنون والامر ظاهر فى الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة وايذانا بقبولها ودفعا للقنوط كقوله تع لا تقنطوا من رحمة الله لا تيأسوا من رَوْح الله انّ الله يغفر الذنوب جميعا ؛ المقصد الحادى عشر فى احياء الموتى فى قبورهم ومسئلةِ مُنْكَر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلُّها حقّ عندنا واتّفق عليه سلف الامّة قبل ظهور الخلاف واتّفق عليه الاكثر بعده اى بعد الخلاف وظهوره وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المَريسى

واكثر المتأخّرين من المعتزلة وانكر الجُبّائي وابنه والبلخيّ تسميةَ المَلَكَيْن منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له لَنَا في اثبات ما هو حق عندنا وجهان الاول قوله تع النارُ يُعْرَضون عليها غدوًّا وعشيًّا ويومَ تقوم الساعة اَدْخِلوا آلَ فرعون اشدَّ العذاب عُطِف في هذه الاية عذاب يوم القيامة عليه اى على العذاب الذى هو عرض النار صباحا ومساء فعُلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانشار من القبور كما يدلّ عليه نظم الاية بصريحه وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتّفاقا لان الاية وردت في حق الموتى فهو هو وبه اى بما ذُكر من الاية ذهب ابو الهذيل العلّاف وبشر بن المعتمر الى ان الكافر يعذّب فيما بين النفختين ايضا واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمساءلة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما وأمّا ما ذهب اليه الصالحى من المعتزلة وابن جرير الطبرى وطايفة من الكرامية من تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول لان الجماد لا حسّ له فكيف يُتصوّر تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الآلام تجتمع في اجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حُشروا احسّوا بها دفعةً واحدةً فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قرّرناه من ثبوته قبله الوجهُ الثانى قوله تع حكايةً على سبيل التصديق ربّنا أمتّنا اثنتين وأحْيَيْتَنَا اثنتين وما هو اى وما المراد بالاماتتين والاحيائَيْن في هذه الاية الّا الاماتة قبل مزار القبور ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد مساءلة منكر ونكير ثم الاحياء للحشر هذا هو الشايع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الاحيائين انهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اى الذنوب التى حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب بعضهم

الى ان المراد بالاماتتين ما ذكر وبالاحيائين الاحياء فى الدنيا والاحياء فى القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما لحيوة الثالثة اعنى حيوة لحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء فى القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالمساءلة والعذاب ايضا فقد ثبت ان الكل حق واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا فى اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحيائين على احياء الدنيا والاحياء عند لحشر وح لا يثبت بالاية الاحياء فى القبر فقد رد عليه بان الاماتة انما تكون بعد سابقة لحيوة ولا حيوة فى اطوار النطف وبانه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين هذا والاحاديث الصحيحة الدالة عليه اى على عذاب القبر اكثر من ان تحصى بحيث تواتر القدر المشترك وان كان كل واحد منهما من قبيل الآحاد منها انه عم مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان بكبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثانى فكان يمشى بالنميمة ومنها قوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله فى سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مساءلة ملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا مأخوذة من اجماع السلف واخبار مروية عن النبى عم احتج المنكر بقوله تع لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا فى القبر لذاقوا موتتين لجواب ان ذلك وصف لاهل لجنة والضمير فى فيها للجنة اى لا يذوق اهل لجنة فى لجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة فى الاية على انتفاء موتة اخرى بعد المساءلة وقبل دخول لجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم فى لجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا فى لجنة الموت لكنه لا يمكن بلا

شبهة فلا يُتصوّر موتهم فيها وقد يقال الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة وان كانت الصيغة صيغة الواحد نحو انّ الانسان لفى خُسْر وليس فيها نفى تعدّد الموت لان الجنس يتناول المتعدّد ايضا فهذا الذى نذكره من الاية واجبنا عنه معارضة ما احتججنا به من الايتين ثم انهم بعد المعارضة قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التى تمسّكتم بها اذا لم تكن مخالفةً للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليلُ مخالفتها للمعقول انّا نرى شخصا يُصْلَب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مساءلة والقولُ بهما مع عدم المشاهدة سفسطةٌ ظاهرة وابلغُ منه من اكلته السباع والطيور وتفرّقت اجزاؤه فى بطونها وحواصلها وابلغُ منه من أُحْرِق حتى تفتّت وذُرِى اجزاؤه المتفتتة فى الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانّا نعلم عدم احيائه ومساءلته وعذابه ضرورةً وقد تحيّر الاصحاب فى التفصّى عن هذا فقالوا اى القاضى وأتباعه فى صورة المصلوب لا بعد فى الاحياء والمساءلة مع عدم المشاهدة كما فى صاحب السَكْتة فانه حيٌّ مع انّا لا نشاهد حيوته وكما فى رؤية النبى جبرئيل عليهما السلام وهو بين أظْهُر اصحابه مع تستّره عنهم وقال بعضهم لا بُعْدَ فى ردّ الحيوة الى بعض اجزاء البدن فيختصّ بالاحياء والمساءلة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهَدا لنا وأمّا الصورة الاخرى يعنى بها ما يشمل الثانية والثالثة اذ هما من وادٍ واحد فانّ ذلك التمسّك بها مبنىّ على اشتراط البنية فى الحيوة وهو ممنوع عندنا كما مرّ فلا بعد فى ان تعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فانّ خوارق العادة غير ممتنعة فى مقدور الله تع كما سلف تقريره

المقصد الثانی عشر فی ان جمیع ما جاء به الشرع من الصراط والمیزان والحساب وقراءة الکتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء کلّها حقّ بلا تأویل عند اکثر الائمّة والعمدةُ فی اثباتها امکانُها فی نفسها اذ لا یلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع علیه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الکتاب نحو قوله فاهدوهم الی صراط الجحیم وقفوهم انّهم مسئولون وقوله والوزن یومئذ الحقّ وقوله ونضع الموازین القسْط لیوم القیامة فقد ثبت بما ذُکر الصراط والمیزان بل ثبت ایضا السؤال الذی هو قریب من الحساب وقوله فسوف یحاسَب حسابا یسیرا مع الاجماع علی تسمیة یوم القیامة یوم الحساب فهذا الاجماع یؤیّد الایة الدالّة علی ثبوت الحساب وقوله فامّا من اوتی کتابَه بیمینه وقوله اقراء کتابک فقد ثبت بهما قراءة الکتب وقوله یومَ تشهد علیهم السنتُهم وایدیهم وارجلُهم بما کانوا یعملون فتحقّقت به شهادة الاعضاء وقوله انّا اعطیناک الکوثر فانه یدلّ علی الحوض مع قوله عم یعنی انه نطق بما ذکرناه الکتاب مع السنّة ایضا کقوله علیه عم لاصحابه وقد قالوا له این نطلبک یوم الحشر فقال علی الصراط او علی المیزان او علی الحوض وکُتُبُ الاحادیث طافحة ای ممتلئة جدّا بذلک الذی ادّعینا کونه حقّا بحیث تواتَرَ القَدْرُ المشترکُ ولم یبق للمُنْصِف فیه اشتباهٌ واعلمْ ان الصراط جسر ممدود علی ظهرِ جهنّم یَعْبر علیه جمیعُ الخلایق المؤمنُ وغیرُ المؤمن وانکره اکثر المعتزلة وتردّد قولُ الجُبّائی فیه نفیا واثباتا فنفاه تارة واثبته اخری وذهب ابو الهذیل وبشر بن المعتمر الی جوازه دون الحکم بوقوعه قالوا ای المنکرون من اثبته بالمعنی المذکور وَصَفَه بانّه ادقّ من الشعر واحدّ من غِرارِ السیف ای حدّه کما ورد به

الحديث الصحيح وانّه على تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلا العبور عليه وان امكن العبور لم يمكن الا مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب للمؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة وح وجب ان يحمل قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهّله على المؤمنين بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب كما جاء في الحديث في صفات الجايزين عليه أن منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابّة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تخور رجلاه وتعلّق يداه ومنهم من يخرّ على وجهه وامّا الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم الّا أنّ منهم مَنْ احاله عقلا ومنهم من جوّزه ولم يحكم بثبوته كالعلّاف وابن المعتمر قالوا يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت اصلا لا على آلة الوزن الحقيقي وذلك لان الاعمال اعراض قد عدمت فلا يمكن اعادتها وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا توصف الاعراض بالخفة والثقل بل هما مختصان بالجواهر وايضا فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تع بلا وزن فلا فايدة فيه اصلا فيكون قبيحا تنزه عنه الرب تع والجواب انه ورد في الحديث حين سئل النبي عم كيف يوزن الاعمال انّ كتب الاعمال وصحفها هي التي توزن وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلي فيما لا فايدة فيه قد مرّ مرارا • المرصد الثالث في الاسماء الشرعية المستعملة في اصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمّونها اسماء دينية لا شرعية تفرقةً بينها وبين الالفاظ المستعملة في الافعال الفرعية والاحكام من ان الايمان هل يزيد وينقص او لا ومن انه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة او لا وفيه مقاصد المقصد الاول في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة هو التصديق

مطلقا قال تع حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اى بمصدّق فيما حدّثناك به وقال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اى تصدّق ويقال فلان يؤمن بكذا اى يصدّقه ويعترف به وأمّا فى الشرع وهو متعلّق ما ذكرنا من الاحكام يعنى الثواب على التفاصيل المذكورة فهو عندنا يعنى أتباع الشيخ ابى الحسن وعليه اكثر الائمّة كالقاضى والاستاذ ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة التصديق للرسول فيما عُلم مجيئه به ضرورةً فتفصيلا فيما عُلم تفصيلا واجمالا فيما عُلم اجمالا فهو فى الشرع تصديقٌ خاصٌّ وقيل الايمان هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب جَهْم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال طايفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابى حنيفة رحمه الله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلّاف وعبد الجبّار الى انه الطاعات بأسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائى وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال السلف اى بعضهم كابن مجاهد واصحاب الأثر اى المحدّثون كلّهم انه مجموعُ هذه الثلثة فهو عندهم تصديق بالجَنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجهُ الضبط فى هذه المذاهب الثمانية ان الايمان لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو ح إمّا فعل القلب فقط وهو المعرفة على الوجهين او التصديق المذكور وإمّا فعل الجوارح فقط وهو إمّا اللسان اى فعله وهو الكلمتان او غيره اى غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة وإمّا فعل القلب والجوارح معا والجارحة إمّا اللسان وحده او سائر الجوارح اى جميعها فقد انضبط بهذا

*

التقسيم المذاهبُ كلّها لنا على ما هو المختار عندنا وجوهٌ الاول الايات الدالّة على مَحَلّيّة القلب للايمان نحو اولئك كَتَبَ فى قلوبهم الايمانَ ولَمّا يَدْخُلِ الايمان فى قلوبكم وقلبُه مطمئنّ بالايمان ومنه اى ومما يدلّ على محلّيّة القلب للايمان الايات الدالّة على الختم والطبع على القلوب وكونها فى اَكِنّة فانّها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان عنهم ويؤيّده دعاء النبى صلى الله عليه وسلم اللهم ثبّتْ قلبى على دينك وقولُه لأسامة وقد قَتَلَ من قال لا اله الا الله هَلّا شققتَ قلبَه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذى من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان فى الشرع مغيّرا عن وضع اللغة لتَبيّن للامة نقلُه وتغييرُه بالتوقيف كما تَبيّن نقلُ الصلوة والزكوة وامثالهما ولاشتهر اشتهارَ نظايره بل كان هو بذلك اولى الثانى جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح فى غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدلّ على التغاير وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشيء لا يُعْطَف على نفسه ولا الجزء على كلّه الثالث انه اى الايمان قُرِن بضدّ العمل الصالح نحو وإنْ طايفتان من المؤمنين اقتتلوا فاَثْبَتَ الايمان مع وجود القتال ومنه اى ومما يدلّ على كونه مقرونا بضدّ العمل الصالح مفهومُ قوله الذين آمنوا ولم يَلْبِسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم وإلّا لم يكن لنفى اللبس فايدة ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضدّه ولا مع ضدّ جزئه فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركّبا منه فيكون فعلَ القلب وذلك إمّا التصديق وإمّا المعرفة والثانى بط لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفتَ بطلانه فان قيل فلِمَ لا تجعلونه التصديق باللسان يريد انكم اذا ابيتم

النقل عن المعنى اللغوى وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية فان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الّا ذلك قلنا لو فُرض عدمُ وضع صدّقتُ لمعنى بل كان مُهْمَلا او فُرض وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفّظ به على ذلك التقدير مصدّقا بحسب اللغة قطعا فالتصديق امّا معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لدلالتها على معناها وأيًّا ما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورةً بالتصديق القلبى فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللسانى ويؤيّده اى يؤيّد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله تع ومن الناس من يقول آمنّا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنّا الاية فقد اثبت فى هاتين الايتين التصديق اللسانى ونفى الايمان فعُلم ان المراد به التصديق القلبى دون اللسانى احتجّ الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين فمن اتى بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبى وعمله فيحكمون بايمانه لمجرّد الكلمتين فعلمنا انه الايمان بلا علم ولا عمل الجوابُ معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر مع اقراره باللسان وتلفّظه بالشهادتين ومعارضته بنحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وحلّه بأنْ يقال لا نزاع فى انه اى التصديق اللسانى يسمّى ايمانا لغةً لدلالته على التصديق القلبى ولا فى انه يترتّب عليه فى الشرع احكام الايمان ظاهرا فانّ الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديقُ القلبى امرٌ خفىّ لا يطّلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلا سترة فينيط به الاحكام الدنيوية وانما النزاع فيما بينه وبين الله اى النزاع فى الايمان الحقيقى الذى يترتّب عليه الاحكام الاخروية ثم نقول لهم يلزمكم أنّ من صدّق بقلبه وهَمّ بالتكلّم بالكلمتين

فمنعه منه مانعٌ مِنْ خَرَسٍ وغيره كالخوف من مُخالِفٍ أن يكون كافرا وهو خلاف الاجماع احتجّ المعتزلة بوجوه منها ما يدلّ على اثبات مذهبهم ومنها ما يدلّ على ابطال مذهب الخصم القسمُ الاول اربعة الاولُ فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان أمّا أنّ فعل الواجبات هو الدين فلقوله تع بعد ذكر العبادة واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وذلك دينُ القيّمة اذ لا يخفى ان لفظة ذلك اشارة الى جميع ما تقدّم من الواجبات على معنى ذلك الذى أُمرتم به دين الملّة القيّمة ففعلُ الواجبات هو الدين وأمّا أنّ الدين هو الاسلام فلقوله تع إنّ الدين عند الله الاسلام وأمّا أنّ الاسلام هو الايمان فلأنّ الايمان لو كان غير الاسلام لَما قُبل من مبتغيه لقوله تع ومن يبتغِ غيرَ الاسلام دينا فلن يُقْبَل منه ولاستثناء المسلمين من المؤمنين فى قوله فأخرجنا من كان فيها الاية يعنى ان كلمة غير فى قوله فما وجدنا فيها غيرَ بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اى فى تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هى استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدّر المستثنى منه على وجه يصحّ وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الّا بيتا من المسلمين فقد استُثْنى المسلم عن المؤمن فوجب ان يتّحد الايمان بالاسلام قلنا لفظُ ذلك فى تلك الاية اشارة الى الاخلاص الذى يدلّ عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات لانه واحد مذكّر فلا يصلح ان يكون اشارةً الى الكثير المؤنّث فانّ اكثر المذكورات مؤنّث وهو اى جعله اشارة الى الاخلاص اولى من تقدير الذى ذكرتم والظاهر المطابق لنهاية العقول ان يقال من تقدير الذى أُمرتم به او الذى ذُكر اذ فيه اى فى كونه اشارة الى الاخلاص تقرير اللغة على اصلها وفى كونه اشارة الى المذكور مطلقا اخراجها عنه

هذا كما مضى وأمّا المقدمة الثالثة وهى ان الاسلام هو الايمان فهى انما تصح وتثبت بالدليل الاول لو كان الايمان دينا غير الاسلام لان الاية انما دلّت على انّ كلّ دين مغاير للاسلام فانه غيرُ مقبول لا على انّ كلّ شيء مغاير له غيرُ مقبول فالاتحاد بين الاسلام والايمان انّما يثبت بهذه الاية اذا ثبت كون الايمان دينا وفيه مصادرة لا تخفى لان كون الايمان دينا اى عمل الجوارح الذى هو الاسلام فى قوّة كونه عينَ الاسلام فاثباتُ الثانى بالاول يكون دورا من قبيل اخذ المط فى اثباته ولو اقتُصر على منع كونه دينا اذ هو فى قوّة كونه اول المسئلة اعنى كون الايمان عمل الجوارح لكان اولى وأمّا قضية الاستثناء فانها تدلّ على تصادق المسلم والمؤمن دون الاسلام والايمان ألَا يُرى ان الضاحك يصدق على الباكى ولا تصادُق بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد الثانى من تلك الوجوه قوله تع وما كان الله ليُضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس وذلك لنزول الاية بعد تحويل القبلة دفعا لتوهّم اضاعة صلوات كانت اليه قلنا بل التصديق بها اى لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التى توجّهتم فيها الى بيت المقدس وما يترتّب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم ح تغيير اللفظ عن معناه الاصلى وانْ سُلّم ان المراد الصلوة جاز ان يكون مجازا وهو اولى من النقل الذى هو مذهبكم الثالثُ قاطع الطريق ليس بمؤمن فيكون ترك المنهىّ داخلا فى الايمان وانما قلنا هو ليس بمؤمن لانه يُخزَى يوم القيمة لقوله تع فيهم ولهم فى الاخرة عذاب عظيم قال المفسّرون اى ولهم فى الاخرة عذاب النار فالمذكور فى الكتاب معنى القرآن لا نظمُه مع قوله تع حكايةً على سبيل التصديق والتقرير ربّنا انك من تُدْخِل النار فقد اخزيته فان هذين القولين معا يدلّان على ان قاطع الطريق يُخْزَى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى فى ذلك اليوم لقوله يوم لا يُخْزِى اللهُ النبىَّ والذين آمنوا معه قلنا

عدم الاخزاء لا يعمّ المؤمنين جميعا بل هو مخصوص بالصحابة كما يدلّ عليه لفظة معه ولا قاطع طريق فيهم فلا يتمّ هذا الاستدلال وايضا يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتداء خبرُه نورهم يسعى بين ايديهم وحينئذ جار ايضا ان يكون المؤمن مُخْزَى في يوم القيٰمة بادخاله في النار وان كان مآله الخروجَ عنها الرابعُ نحوُ قوله عم لا يزنى الزانى وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا مبالغةٌ على معنى ان هذه الافعال ليست من شأن المؤمن كانها تُنافى الايمان ولا تجامعه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوى ثم انها اى الاحاديث الدالّة على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلا في الايمان معارَضة بالاحاديث الدالّة على انه اى مرتكب الزنا مثلا مؤمن وانه يدخل الجنّة حتّى قال النبى عم لابى ذرّ لمّا بالغ في السؤال عنه وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذرّ القسمُ الثانى من القسمين السابقين الوجوه الدالّة على بطلان مذهب الخصم وهي ثلثة الاولُ لو كان الايمانُ هو التصديق لما كان المؤمن مؤمنا حين لا يكون مصدّقا كالنايم حالَ نومه والغافل حين غفلته وانّه خلاف الإجماع قلنا المؤمن من آمن في الحال او في الماضى لا لانه حقيقة فيه وان امكن ان يُدّعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتقّات بل لانّ الشارع يعطى الحُكْمىّ حُكْمَ المحقّق والّا اى وان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد عليهم مثلُه في الاعمال فان النايم والغافل ليسا في الاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونان مؤمنين ولا مَخْلَصَ الّا بأنّ الحُكْمِىّ كالمحقّق الثانى من صدّق بما جاء به النبىّ ومع ذلك سجد للشمس ينبغى ان يكون مؤمنا والاجماعُ على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق اى سجوده لها يدلّ بظاهره على انه ليس

بمصدّق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لانّ عدم السجود لغير الله داخل فى حقيقة الايمان حتى لو عُلم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبُه مطمئنّ بالتصديق لم يُحْكَم بكفره فيما بينه وبين الله وان أُجْرِىَ عليه حُكْمُ الكفر فى الظاهر الثالثُ قوله تع وما يؤمن اكثرُهم بالله الّا وهم مشركون فانه يدلّ على اجتماع الايمان مع الشرك والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لانّ التوحيد مما عُلم مجيئُه به فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق قلنا ذلك الذى ذكرتموه مشترك الالزام لانّ الشرك مُنافٍ للايمان اجماعا وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون ايمانا ثَمّ نقول فى حلّه ان الايمان المعدّى بالباء هو التصديق ولم يقصد به فى الاية التصديق بجميع ما علم مجيئُه فى الدين بل بما قُيّد به ظاهرا و هو الله والتصديق بالله لا ينافى الشرك اذ لعلّه بوجوده وصفاته الحقيقية لا بالتوحيد الذى هو من الصفات السلبية وحاصلُه ان الايمان فى اللغة هو التصديق مطلقا وفى الشرع هو التصديق مقيّدا بامر مخصوص هو جميع ما عُلم كونه من الدين ضرورةً والمذكورُ فى الاية محمول على معناه اللغوى واْعلمْ ان الامام الرازى قرّر فى النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو مُجامع للشرك فالايمان الذى لا يجامع الشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه بأنّ ذلك حجّة عليكم لان فعل الواجبات قد يجامع الشرك والايمان لا يجامعه فدلّ على انّ فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الالزام لا على ما فى الكتاب احتجّ الاخرون القايلون بان الايمان فعل الطاعات بأسرها والقايلون بانه مركّب من التصديق والاقرار والعمل جميعا بقوله عم الايمان بضعٌ وسبعون شُعْبةً أعْلاها قولُ

لا اله الا الله وأدْناها اماطة الاذى عن الطريق الجوابُ ان المراد شُعَب الايمان قطعا لا نفس الايمان فانّ اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا فى اصل الايمان حتى يكون فاقدُه غيرَ مؤمن بالاجماع فلا بدّ فى الحديث من تقدير مضاف والنص لم يورد دليل القايلين بأنّ الايمان هو المعرفة او التصديق مع الاقرار ٭ المقصد الثانى فى ان الايمان هل يزيد وينقص اثبته طايفة ونفاه آخرون قال الامام الرازى وكثير من المتكلمين هو بحث لفظىّ لانه فرعُ تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو اى احتماله ولو بأبْعَد وجه ينافى اليقين فلا يجامعه ولا بحسب متعلّقه لانه جميع ما عُلم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يُتصوّر فيه تعدُّد والّا لم يكن جميعا وان قلنا هو الاعمال امّا وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظ والحقُّ ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين اى بحسب الذات وبحسب المتعلّق الاول القوّة والضعف فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوّة وضعفا قولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض قلنا لا نم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوّة والضعف بلا احتمال للنقيض ثم ذلك الذى ذكرتموه يقتضى ان يكون ايمان النبى وآحاد الامة سواء وانّه بط اجماعا ولقول اى ذلك الذى ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ولقول ابراهيم عم ولكن ليطمئنّ قلبى فانه يدلّ على قبول التصديق اليقينىّ للزيادة كما سلف تقريره والظاهر ان الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حُكْمُه حُكْمُ اليقين فى كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوامّ من هذا القبيل وعلى هذا

فيكون التصديق الايمانى قابلا للزيادة واضح وضوحا تامّا الثانى من وجهى التفاوت اعنى ما هو بحسب المتعلّق ان يقال التصديق التفصيلى فى أفراد ما عُلم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال يعنى انّ أفرادَ ما جاء به متعدّدة وداخلة فى التصديق الاجمالى فاذا عُلم واحد منها بخصوصه وصُدّق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المُجْمَل وجزءا من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان والنصوص كنحو قوله تع واذا تُليت عليهم آياته زادتهم ايمانا دالّة على قبوله لهما اى قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثانى كما انّ نصّ قوله ولكن ليطمئنّ قلبى دلّ على قبوله لهما بالوجه الاول ٭ المقصد الثالث فى الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول فى بعض ما عُلم مجيئه به ضرورةً فان قيل فشادّ الزنّار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدّقا له فى الكل وهو بط اجماعا قلنا جعلنا الشىء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك اى بكونه كافرا غير مصدّق ولو عُلم انه شدّ الزنّار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقّيّته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مرّ فى سجود الشمس لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفّارا لا مؤمنين وهو بط لانا نقول هم مصدّقون حكما لما عُلم من الدين ضرورةً انه صلعم كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وهو اى الكفر عند كل طايفة مقابل لما فُسّر به الايمان كما هو عندنا مقابل لما فسّرناه به فمن قال الايمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظ ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصى اقسام ثلثة اذ منها ما يدلّ على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز والجهل برسالة رسوله كالقاء المصحف فى القاذورات

والتلفظ بكلمات دالّة على ذلك وكسبّ الرسول والاستخفاف به فهو كفر ومنها ما لا يدلّ على ذلك وهو قسمان قسمٌ يُخْرِج مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين اى الكفر والايمان على معنى انه لا يُحْكَم على صاحبها بالكفر لسائرِ ما اتّصف به من اعماله الصالحة ولا بالايمان لايهامه عدم التصديق بل يُحْكَم عليه بالفسق ويعبّر عنها اى عن المعاصى المُخْرِجة الى تلك المنزلة بالكبائر كالقتل بالعمد والعُدْوان والزنا وشرب الخمر ونظايرها واوّلُ من احدث القول بهذا الاخراج واصلُ بن عطاء وعمرو بن عُبَيْد ومنها ما لا يُخْرِج اى قسمٌ لا يخرج ككشف العورة والسَّفَه ويسمّى بالصغاير ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان وسنزيده اى نزيد ما ذكرناه فى هذا المقصد من قولى الخوارج والمعتزلة بيانا فى المقصد الذى يتلوه ' تذنيب فى تفصيل الكفار فنقول الانسان امّا معترف بنبوة محمد صلعم او لا والثانى امّا معترف بالنبوة فى الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم كالمجوس وامّا غير معترف بها اصلا وهو امّا معترف بالقادر المختار وهم البراهمة او لا وهم الدَّهْرية على اختلاف اصنافهم ثم انكارُهم لنبوته صلعم امّا عن عناد وعذابُه مخلّد اجماعا وامّا عن اجتهاد بلا تقصير فالجاحظ والعنبرى على انه معذور وعذابُه غير مخلّد وقد عرفتَ انه مخالف لاجماعِ من قبلهما والاول وهو المعترف بنبوته هم امّا مخطئٌ فى اصل من المسائل الاصولية وسنبيّن فى المقصد الخامس انه ليس بكافر او لا يكون مخطئًا فى عقايده المتعلقة باصول الدين وهو امّا ان يكون اعتقاده عن برهان وهو ناجٍ باتّفاق او عن تقليد وقد اختُلف فيه فمن قال انه ناجٍ بهذا الاعتقاد التقليدى فلأنّ النبى صلعم حكم باسلامِ من لم يُعْلَم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناجٍ به فلأنّ التصديق بالنبوة

يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه اى العلم بدلالة المعجزة على صدق النبى يتضمن العلم بما يجب اعتقاده فى ذات الله تع وصفاته وافعاله فمن كان مصدّقا حقيقةً كان عالما بهذه الامور كلها وان لم يمكن له تنقيح الادلّة وتحريرها فان ذلك ليس شرطا فى العلم والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بها بأدلّتها مفصّلةً ولا مُجْمَلةً وكان مقلّدا محضا لم يكن مصدّقا حقيقةً فلا يكون ناجيا ولعل الاكثرين الذين حكم النبى باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مرّ فى قصة الاعرابى لا من المقلّدين تقليدا محضا ؛ المقصد الرابع فى ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلوة اى من اهل القبلة مؤمن وقد تقدّم بيانه فى مسئلة حقيقة الايمان وغرضنا ههنا ذكرُ مذهب المخالفين والجوابُ عن شبههم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصرى الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر حجةُ الخوارج وجوهٌ الاول قوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الكافرون فان كلمةَ مَنْ عامّةٌ فى كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدّق وايضا فقد عُلّل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم بما انزل الله قلنا الموصولات لم توضع للعموم بل هى للجنس تحتمل العموم والخصوص فنقول المراد من لم يحكم بشيء مما انزل الله اصلاً ولا نزاعَ فى كونه كافرا او نقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة ما قبله وهو إنّا انزلنا التورية الاية وأُمّتُنا غير متعبّدين بالحكم بها فيختص اليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتورية ونحن نقول بموجَبه الثانى من تلك الوجوه قوله تع وهل يجازَى الا الكفور فانه يدلّ على ان كل من يجازَى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازَى لقوله ومن يقتل مؤمنا متعمّدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا قلنا هو متروك الظاهر لان ظاهره حصر الجزاء فى الكفور وهو متروك قطعا اذ يجازى غير الكفور وهو المثاب لان الجزاء

يعمّ الثواب والعقاب وايضا ذلك الحصر متروك لقوله تع اليوم تُجْزَى كل نفس بما كسبتْ فوجب حمل الاية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدلّ عليه سياق الاية اعنى قوله ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى وهل يجازى ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازى جزاء مغايرا لما يختص بالكافر الثالث قوله تع بعد ايجاب الحجّ ومن كفر اى لم يحجّ فانّ الله غنىّ عن العالمين فقد جعل ترك الحجّ كفرا قلنا المراد من جحد وجوبه ولا شك فى كفره الرابعُ قوله تع حكايةً عن موسى وهرون إنّا قد أُوحِىَ الينا أنّ العذاب على من كذّب وتولّى فانه يدلّ على انحصار العذاب فى المكذّب وهو كافر ولا شك ان الفاسق معذّب لما ورد فيه من الوعيد قلنا هو ايضا متروك الظاهر ومخصوص للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزانى مع انه غير مكذّب لله تع بل اليهود والنصارى لا يكذّبون الله تع وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذّب ومن يلزمه التكذيب الخامسُ قوله تع فأنذرتُكم نارا تَلَظّى لا يَصْلٰيها الّا الاشقى الذى كذّب وتولّى فانه يدلّ على ان كل من يصلى النار فهو كافر والفاسق اى مرتكب الكبيرة يصليها اى النار للايات العامّة المُوعِدة بدخولها قلنا لعل ذلك نار خاصّة يعنى ان الضمير فى يصليها عايد الى نار منكّرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فتكون نارا مخصوصة لا يصليها الا الكافر السادسُ قوله تع فى حقّ من خفّت موازينه الم تكن آياتى تُتْلَى عليكم فكنتم بها تكذّبون وح نقول الفاسق ممن خفّت موازينه لقلّة حسناته وكل من خفّت موازينه فهو مكذّب بالاية المذكورة وكل مكذّب كافر قلنا بل ثقلت موازين الفاسق بالايمان فلا يندرج فيمن خفّت موازينه السابعُ قوله تع يومَ تبيضّ وجوه وتسودّ وجوه فامّا الذين اسودّت وجوههم أكَفرتم بعد ايمانكم والفاسق ممن وجهه مسودّ بالمعصية

فيكون كافرا قلنا لا نم ان كل فاسق كذلك اى مسودّ الوجه يوم القيامة فان الاية لا تقتضى ذلك بل هى واردة فى بعض الكفار الذين كفروا بعد ايمانهم لقوله اكفرتم بعد ايمانكم الثامن انه اى مرتكب الكبيرة من اصحاب المشأمة وقال تع والذين كفروا بآياتنا هم اصحاب المشأمة فدلّ على ان كل من كان من اصحاب المشأمة فهو كافر قلنا هو اى ما ذكرتم من معنى الاية من باب ايهام العكس فانها تدلّ على ان كل من كفر كان من اصحاب المشأمة وذلك لا ينعكس كلّيا كما توهّمتموه وايضا ينتقض استدلالكم بهذه الاية بالزانى والسارق المصدّقين بما هو من ضروريات الدين فانهما من اصحاب المشأمة مع عدم تكذيبهما التاسع قوله تع ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون وانه يقتضى حصر المبتداء فى الخبر والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر فى المبتداء فيصدق ح ان كل فاسق كافر قلنا الحصر الذى ذكرتموه ممنوع كونه مستفادا من الاية لان الكافر ابتداء كذلك اى فاسق لغةً وان لم يطلق عليه لفظ الفاسق فى العرف الطارى على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل العاشر قوله تع انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح الله اى ثوابه قلنا كونه آيسا ممر للرجاء الحاصل له بسبب ايمانه الحادى عشر قوله تع انك من تُدخل النار فقد اخزيته مع قوله ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين وتقريره ان الفاسق يدخل النار للايات العامّة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مُخْزى للاية الاولى وكل مخزى كافر للاية الثانية قلنا المفرد المحلّى باللام وهو الخزى ههنا لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار الخزى مطلقا فى الكافر او نقول المراد به على تقدير عمومه الخزى الكامل فيلزم ح انحصار افراده فى الكافر لا انحصار افراد الخزى مطلقا فيه الثانى عشر قوله تع واما من اوتى كتابه بشماله فيقول يا ليتنى

لم اوت كتابيهْ الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لا ثالث هناك فيكون كافرا قلنا ذكرُ قسمين من الناس فى ذلك اليوم اعنى من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله لا يدلّ على عدم القسم الثالث اذ يجوز ان لا يؤتى بعضهم كتابه بايديهم بل يُقرّاء عليهم وليس فى نظم التنزيل ما ينافى ذلك مع ان التخصيص ظ اى ان سلّمنا الانحصار فى القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عامّا لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فسّاق اهل القبلة مؤمنون بالله اى مصدّقون به فلا يندرجون فى قوله انه كان لا يؤمن الثالثُ عشر الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تع ألَا لعنة الله على الظالمين الذين يصدّون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالاخرة هم كافرون قلنا يلزم مما ذكرتم تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم فانه قال آدم وحوّاء ربّنا ظلمْنا انفسنا وقال موسى انّى ظلمت نفسى وقال يونس انّى كنت من الظالمين وحلّه أن يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصّصة فلا يلزم تكفير كل ظالم الرابعُ عشر قوله تع وأمّا الذين فسقوا فمأويهم النار الاية وتمامُها كلّما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذّبون فانه يدلّ على ان كل فاسق كافر قلنا ليس قوله وأمّا الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لانه يقتضى ان كل فاسق يكذّب بالقيامة وانه بط قطعا الخامسُ عشر قوله تع يتساءلون عن المجرمين ما سلككم فى سَقَرَ الى قوله وكُنّا نكذّب بيوم الدين فثبت بذلك ان كل مجرم داخل فى النار كافرٌ ولا شبهة فى ان الفاسق مجرم يدخل النار قلنا قد مرّ جوابه وهو ان الاية متروكة الظاهر والّا لزم كونُ كل مجرم مكذّبا بيوم القيامة وهو بط قطعا السادسُ عشر قوله تع وسيق الذين كفروا الى قوله وسيف

الذين اتّقوا اذ يُعْلَم منه ان الانسان إمّا متّقٍ يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار وَالجواب عنه قد مرّ مثله وهو انّ ذِكْرَ قسمَيْن لا يدلّ على عدم قسم ثالث السابعُ عشر قوله عليه السلام من ترك صلوة متعمّدا فقد كفر وقوله عم من مات ولم يحجّ فليمتْ ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا الآحاد لا تعارِض الإجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين الثامنُ عشر ولاية الله وعداوته ضدّان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان فعداوته كفر قلنا لا نم عدم الواسطة بين كل ضدين فان السواد والبياض متضادّان وبينهما واسطة فجاز ان يكون بين ولايته وعداوته واسطة احتجّ من زعم انه اى مرتكب الكبيرة منافق بوجهين الاول نقليّ وهو قوله عم آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدّث كذب واذا اؤْتمن خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع عليه خلعة نفيسة ثم اخلفه لم يخرج بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا وقيل معناه ان هذه الخصال الثلث اذا صارت معا ملكةً لشخص كانت علامة لنفاقه وامّا بدون كونها ملكة فلا الا يُرَى ان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوه فاخلفوا وائتمنهم ابوهم فخانوا وكذبوا فى قولهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين اتّفاقا على ان العلامة الدالّة على شيء قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلُّف المدلول عنها الثانى عقليّ وهو ان من اعتقد من العقلاء ان فى هذا الجُحْر حيّة لم يُدْخِل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه عُلِم انه قاله لا عن اعتقاد فكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة قلنا مضرّة الحيّة عاجلة محقّقة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة وغير محقّقة اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا واحتجّ المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مرّ من ان الايمان عبارة عن الطاعات ولا كافرا بالاجماع لانهم اى الصحابة ومن بعدهم من السلف

كانوا يقيمون عليه الحدّ فى الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات ولا يقتلونه ولا يحكمون بردّته ويدفنونه فى مقابر المسلمين مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك وايضا فيلزم من كون الفاسق كافرا بينونة المرءة عن زوجها بمجرّد رمى الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لانه ان صدق الزوج فهى كافرة بارتكاب الزنا وان كذب فهو كافر بارتكاب قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين قلنا هو مؤمن وقد مرّ الكلام فيه فى بيان حقيقة الايمان الثانى ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع عمرو الى مذهبه وهو انّ فسقه معلوم وفاقا وايمانه مختلف فيه اى الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا فى كونه مؤمنا او كافرا فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتّفق عليه قلنا قد مرّ انه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه ممّن قبله من الامة بل قد اجمع مَنْ قبله على انه اى المكلّف امّا مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع المنعقد على الانحصار فى ذينك القسمين فيكون باطلا بلا اشتباه ۰ المقصد الخامس فى ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفّر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفّر احد من اهل القبلة فان الشيخ ابا الحسن قال فى اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عم فى اشياء ضلّل بعضهم بعضا وتبرّاء بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الّا ان الاسلام يجمعهم ويعمّهم وهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعى انه قال لا اردّ شهادة احد من اهل الاهواء الّا الخطّابية فانهم يعتقدون حلّ الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر فى كتاب المنتقى عن ابى حنيفة رحمة الله عليه انه لم يكفّر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازى مثل ذلك عن الكرخىّ وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل ابى الحسين تحامقوا فكفّروا الاصحاب فى امور سيأتيك تفصيلها فعارضه بعضنا بالمثل فكفّرهم فى امور اخرى

ستطّلع عليها وقد كفّر المجسّمة مخالفوهم من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحق كل مخالف يكفّرنا فنحن نكفّره والّا فلا لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان لا نكفّر احدا من اهل القبلة ان المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة من كون الله عالما بعلم او موجدا لفعل العبد او غير متحيّز ولا في جهة ونحوها ككونه مرئيّا او لا لم يبحث النبى صلعم عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم أنّ صحّة دين الاسلام لا تتوقّف على معرفة الحقّ في تلك المسائل وأنّ الخطاء فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام اذ لو توقّفت عليها وكان الخطاء قادحا في تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يَجْرِ حديث شيء منها في زمانه عم ولا في زمانهم اصلا فان قيل لعلّه عم عرف منهم ذلك اى كونهم عالمين بها اجمالا فلم يبحث عنها لذلك كما لم يبحث عن علمهم بعلمه تع وقدرته مع وجوب اعتقادهما وما ذلك الّا لعلمه بانّهم عالمون على طريق الجملة بانّه تع عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل قلنا ما ذكرتموه مكابرة لانّا نعلم ان الاعراب الذين جاؤا اليه عم ما كانوا كلّهم عالمين بانّه تع عالم بالعلم لا بالذات وانه مرئى في الدار الآخرة وانّه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانّه قادر على افعال العباد كلّها وانّه موجد لها بأسرها فالقول بانّهم كانوا عالمين بها ممّا علم فساده بالضرورة وأمّا العلم والقدرة فهما ممّا يتوقّف عليه ثبوت نبوّته لتوقّف دلالة المعجزة عليهما فكان الاعتراف والعلم بها اى بالنبوة دليلا للعلم بهما ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازى الاصول التي يتوقّف عليها صحّة نبوة محمّد صلعم ادلّتها على ما يليق باصحاب الجمل ظاهرة فانّ من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد ان لم تكن ثم رأى عنقود عنب قد اسودّ جميع حبّاته الّا حبّة واحدة مع تساوى نسبة الماء والهواء وحرّ الشمس الى جميع تلك الحبّات فانّه يضطرّ الى العلم

بانّ مُحْدِثه فاعلٌ مختارٌ لانّ دلالة الفعل المُحْكَم على علم فاعله واختياره ضروريّةٌ ودلالة المعجزة على صدق المدّعي ضروريّةٌ ايضا واذا عُرِف هذه الاصول امكن العلمُ بصدق الرسول فثبت أنّ اصول الاسلام جليّة وأنّ ادلّتها مُجْمَلَةٌ واضحةٌ فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التى اختُلف فيها فانّها فى الظهور والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها مما ورد فى الكتاب والسنّة ما يتخيّله المُبْطِلُ معارضا لما يحتجّ به المُحقّق فيها وكل واحد منهما يدّعى ان التأويل المطابق لمذهبه أَوْلَى فلا يمكن جعلُها ممّا يتوقّف عليه صحّة الاسلام فلا يجوز الاقدامُ على التكفير اذ فيه خطرٌ عظيمٌ ولنذكر الآن ما كُفّر به بعض اهل القبلة وننفصل عنها على سبيل التفصيل وفيه ابحاث الاولُ كُفّرت المعتزلة فى امور الاولُ نفيُ الصفات لانّ حقيقة الله ذات موصوفة دايما بهذه الصفات الكمالية التى هى العلم والقدرة والحيوة ونظايرها فمُنْكِرُه اى منكرُ اتّصافه بها جاهلٌ بالله والجاهلُ بالله كافرٌ قلنا الجهلُ بالله من جميع الوجوه كفرٌ لكن ليس احد من اهل القبلة يَجْهَله كذلك فانّهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانّه قديم ازلى عالم قادر خالق السموات والارض والجهلُ به من بعض الوجوه لا يضرّ والّا لزم تكفيرُ المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه اى لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا فى الايمان لكفّر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال فى معتزلة البصرة وبغداد فانّهم اختلفوا ايضا فيها الثانى من تلك الامور انكارُهم ايجادَ الله لفعل العبد وانّه كفرٌ أمّا اولا فلانّهم جعلوه غير قادر على فعل العبد امّا على عينه كالجُبّائيّة وامّا على مثله كالبلخى واتّباعه وامّا على القبيح مطلقا كالنَظّام ومتابعيه وجعلوا العبدَ غير قادر على فعله نعم فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس حيث اثبتوا له شريكا لا يقدر احدهما على مقدور الآخَر وأمّا ثانيا فللاجماع المنعقد من الامة

على التضرّع والابتهال الى الله فى ان يرزقهم الايمان ويجنّبهم عن الكفر
وهم ينكرونه لانّهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما امكن لوجوبه عليه
وامّا نفس الايمان فليس من فعله تع بل من فعل العباد كالكفر فلا فايدة
فى ذلك الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس لم يكفّروا لقولهم ان الله لا
يقدر على فعل الشيطان بل كُفّروا لغيره وهو قولهم بتناهى مقدورات الله
تع وعاجزه عن دفع الشيطان واحتياجه فى دفعه الى الاستعانة بالملائكة
وايضا خرقُ الاجماع مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعىّ الذى
صار من ضرورات الدين ثمّ ان سلّمنا انّ خرق الاجماع الذى ذكرتموه
كفر قلنا ذلك الخرق ليس من مذهبهم بل غايته انه لازم منه ومن يلزمه
الكفر ولا يعلم به لِمَ قلتم انه كافر الثالث قولهم بخلق القرآن وفى
الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد فلا تفيد علما
او المراد بالمخلوق هو المختلق اى المفترى يقال خلق الافك واختلقه
وتخلّقه اى افتراه وهذا كفرٌ بلا خلاف والنزاعُ فى كونه مخلوقا بمعنى انه
حادث الرابعُ قد اجمع مَنْ قبلهم من الامة على ان ما شاء الله كان وما لم
يشاء لم يكن وقد ورد فى الحديث ايضا وهم ينكرونه حيث يدّعون انه
قد يشاء الله شيئاً ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا نمنع الاجماع وعلى
تقدير ثبوته نمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت الخامسُ قولهم المعدوم
شىء اى ثابت متقرّر فى الازل وانّه تصريح بمذهب اهل الهيولى سيّما نُفاة
الاحوال الذين كانوا قبل ابى هاشم لانّ ذاته عندهم وجوده يعنى ان نافى
الاحوال يلزمه القول بانّ ذات الشىء عينُ وجوده فاذا كانت الذوات
عندهم حاصلة فى الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات
ح موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول
بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل فى الجملة قلنا ما ذكرتم الزام

للكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالتزام غير الالتزام واللزوم غير القول به كما مرّ عن قريب السادس انكارهم الرؤية وقد دلّ القرآن على انّ منكرها كافر لانّه قال تع بل هم بلقاء ربّهم كافرون قلنا اللقاء حقيقة فى الالتقاء والوصول الى مماسّة الشيء وذلك ممتنع فى حقّه تع فتعيّن انه فى الآية مجاز فلعلّ المراد به لقاء ثواب الله لا رؤيته فانّ المفسّرين كلهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثانى من تلك الابحاث تكفير المعتزلة الاصحابَ بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه سدّ باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغايب على الشاهد واذا جاز عدم استناد فعلنا الينا جاز استناد الحوادث لا الى محدثها اى الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا فى حدوثها الينا فاذا لم تحتج هى فى حدوثها الينا لم يمكن القياس فالقول به سدّ لباب اثبات صانع العالم وهو كفر قلنا ليس الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الصانع منحصرا فى القياس المذكور اذ قد تقدّم لنا فى اثبات الصانع وجوه خمسة لا يحتاج فيها الى هذا القياس الثانى من تلك الامور نسبة فعل العبد الى الله تع لانه يلزمه كونه فاعلا للقبايح فجاز اظهار المعجز على يد الكاذب اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوّزتم صدوره عنه تع فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبى وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه فى وعده ووعيده وفيه ابطال الشرايع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه بما مرّ من انه لا قبيح بالنسبة اليه تع بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن ان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الّا انه معلوم انتفاؤه عادةً كسائر العاديّات الى آخر ما مرّ فى البحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قول بقدماء متعدّدة وقد كفّر النصارى للقول بقدماء ثلثة فكيف الستّة او السبعة

قلنا قد مرّ جوابه في بحث القدم وأشير اليه في مباحث الصفات الرابعُ

قولهم القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا اذ هو مركّب مما لا يجتمع في الوجود معا بل ينعدم المتقدّم عند وجود المتأخّر قلنا ما ذكرتم مشترك الالزام لان الحروف والاصوات التى يتكلم بها الله على مذهبكم قد انتفت وما نتكلم به حروف واصوات أُخَر فما نسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر ايضا ولا مفرّ لكم الّا ان تقولوا ما نسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا ايضا الثالثُ من ابحاث التكفير قد كُفّر المجسّمة بوجوه الاولُ ان تجسيمه جهلٌ به وقد مرّ جوابه وهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضرّ الثانى انه عابد لغير الله فيكون كافرا كعابد الصنم قلنا ليس المجسّم عابدا لغير الله بل هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرعُ على تأويل ولم يأوّله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة الثالثُ لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وما ذلك الكفر الّا لانهم جعلوا غير الله الها فلزم الشركُ وهؤلاء المجسّمة كذلك لانّهم جعلوا الجسم الذى هو غير الله الها قلنا ما ذكرتموه ممنوع والمستنَد ما تقدّم من انه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا الرابعُ من تلك الابحاث قد كُفّر الروافض والخوارج بوجوه الاولُ ان القدح في اكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان تكذيب للقرآن وللرسول حيث اثنى عليهم وعظّمهم فيكون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصّة اى لا ثناء في القرآن على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا في الثناء العامّ الوارد فيه واليه اشار بقوله ولا هم داخلون فيه

عندهم فلا يكون قدحهم تكذيبا للقرآن وأمّا الاحاديث الواردة فى تزكية بعض معيّن من الصحابة والشهادة لهم بالجنّة فمن قبيل الآحاد فلا يكفّر المسلم بانكارها او تقول ذلك الثناء عليهم وتلك الشهادة لهم مقيّدان بشرط سلامة العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول الثانى الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفّر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفّر بعض تلك العظماء فيكون كافرا قلنا هو اى من كفّر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلّم كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفره الثالث قوله عم من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به اى بالكفر احدهما قلنا آحاد وقد اجمعت الامّة على انّ انكار الآحاد ليس كفرا ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاد أنّه مسلم فانّ مَنْ ظنّ بمسلم انه يهودى او نصرانى فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع واعلمْ ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعرى والفقهاء كما مرّ لكنّا اذا فتشنا عقايد فرق الاسلاميّين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقايد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه وتع او الى حلوله فى بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد عم او الى ذمّه واستخفافه او الى استباحة المحرّمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه الاشارة بقوله وسنزيد لهذا الذى ذكرناه فى المقصد الخامس تحقيقا اذا فصّلنا الفِرق الاسلامية وبيّنّا عقايدهم فى ذيل هذا الكتاب والله الموفّق لتحقيق الحقّ • المرصد الرابع فى الامامة ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقايد خلافا للشيعة بل هى عندنا من الفروع المتعلّقة بافعال المكلّفين اذ نَصْب الامام عندنا واجب على الأُمّة سَمْعًا وانما ذكرناها فى علم الكلام تأسّيا بمن قبلنا اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها فى اواخر كتبهم للفايدة المذكورة فى صدر الكتاب وفيه مقاصد المقصد الاول فى وجوب نصب الامام فلا بد من تعريفها اوّلا قال قوم

من اصحابنا الامامة رياسة عامّة فى امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص فقيْد العموم احتراز عن القاضى والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا ونُقِض هذا التعريف بالنبوة والأَوْلى ان يقال هى خلافة الرسول فى اقامة الدين وحفظ حَوْزة الملّة بحيث يجب اتّباعه على كافّة الامّة وبهذا القيد الاخير يخرج من ينصبه الامام فى ناحية كالقاضى مثلا ويخرج المجتهد اذ لا يجب اتّباعه على الامّة كافّة بل على من قلّده خاصةً ويخرج الآمر بالمعروف ايضا واذا عرفتَ هذا فنقول قد اختلفوا فى انّ نصب الامام واجب او لا واختلف القايلون بوجوبه فى طريق معرفته كما اشار اليه بقوله نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ والكعبى وابو الحسين من المعتزلة بل عقلا وسمعا معا وقالت الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل على الله سبحانه الّا أنّ الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرّفا لله وصفاته على ما مرّ من انه لا بدّ عندهم فى معرفته من معلِّم وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام اصلا بل هو من الجايزات ومنهم من فصّل فقال بعضهم كهشام الغوطى واتباعه يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم كأبى بكر الاصمّ وتابعيه بالعكس اى يجب عند الفتنة دون الامن لنا فى اثبات مذهبنا ان نقول امّا عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه علينا عقلا فقد مرّ لما تبيّن من انه لا وجوب عليه تع ولا حكم للعقل فى مثل ذلك وامّا وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين فى الصدر الاول بعد وفاة النبى صلعم على امتناع خلوّ الوقت عن خليفة وامام حتّى قال ابو بكر رضى الله عنه فى خطبته المشهورة حين وفاته عم

ألا إنّ محمدا قد مات ولا بدّ لهذا الدين ممن يقوم به فبادَر الكلُّ الى قبوله ولم يقل احد لا حاجة الى ذلك بل اتّفقوا عليه وقالوا ننظر فى هذا الامر وبكّروا الى سقيفة بنى ساعدة وتركوا له اهمّ الاشياء وهو دفن رسول الله صلعم واختلافُهم فى التعيين لا يقدح فى ذلك الاتّفاق ولم يزل الناس بعدهم على ذلك فى كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام متبع لذلك اى لم يزل الناس على نصب امام متّبَع فى كل عصر فان قيل لا بد للاجماع المذكور من مستنَد كما عُلم فى موضعه ولو كان لَنُقل ذلك المستند نقلا متواترا لتوفُّر الدواعى اليه قلنا استُغْنى عن نقله بالاجماع فلا توفّر للدواعى أو نقول كانَ مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال التى لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان فى زمن النبى عم الثانى من الوجهين ان فيه اى فى نصب الامام دفعَ ضررٍ مظنونٍ وانه اى دفع الضرر المظنون واجب على العباد اذا قدروا عليه اجماعا بيانُه اى بيان ان فى نصب الامام دفع ذلك الضرر انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شُرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصّات واظهار شعار الشرع فى الاعياد والجُمعات انما هو مصالح عايدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتمّ الا بامام يكون من قِبَل الشارع يرجعون اليه فيما يَعِنّ لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتّت الآراء وما بينهم من الشحناء قلّما ينقاد بعضهم لبعض فيُفْضى ذلك الى التنازع والتواثب وربّما أدّى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفِتَن القايمة عند موت الولاة الى نصبِ آخَر بحيث لو تمادى لتعطلت المعايش وصار كل احد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قايم سيفه وذلك يؤدّى الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففى نصب

الامام دفع مضرّة لا يتصوّر اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتمّ مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين فحكمه الايجاب السمعى فان قيل على سبيل المعارضة فى المقدّمة وفيه اضرار ايضا فانه منفىّ بقوله عم لا ضرر ولا اضرار فى الاسلام وبيانه اى بيان انّ فيه اضرارا من ثلثة اوجه الاول تولية الانسان على من هو مثله بتحكّم عليه فيما يهتدى اليه وفيما لا يهتدى اضرار به لا محالة الثانى انه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة فيما سلف من الاعصار فيفضى الى الاختلاف والفتنة وهو اضرار بالناس الثالث انه لا يجب عصمته كما سيأتى تقريره فيتصوّر ح منه الكفر والفسوق فان لم يعزل ضرّ بالامّة بكفره وفسقه وان عزل ادّى الى الفتنة اذ يحتاج فى عزله الى محاربته قلنا الاضرار اللازم من تركه اى ترك نصبه اكثر بكثير من الاضرار اللازم من نصبه ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب احتجّ المانع من وجوب نصبه بوجوه عارض بها دليلنا على وجوبه علينا الاول توفّر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على اشغالهم الدينية مما تحثّ عليه طباعهم واديانهم فلا حاجة بهم الى نصب من يتحكّم عليهم فيما يستقلّون به ويدلّ عليه اى على ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه انتظام احوال العربان والبوادى الخارجين عن حكم السلطان الثانى الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذّر وصول آحاد الرعيّة اليه فى كل ما يعنّ لهم من الامور الدنيوية عادة فلا فايدة فى نصبه للعامّة فلا يكون واجبا بل جائزا الثالث للامامة شروط قلّما توجد فى كل عصر وعند ذلك فان اقاموا اى الناس فاقدها لم يأتوا بالواجب عليهم بل بغيره والّا يقيموه اى وان لم يقيموا الفاقد فقد تركوا الواجب فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين الممتنعين فيكون ممتنعا

والجوابُ عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا فممتنع عادةً لما يُرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والسوادى كالذئاب الشاردة والاسود الضارية لا يُبْقى بعضهم على بعض ولا يحافظ فى الغالب على سُنّة ولا فرض فقد اختلّ امرهم فى دنياهم ودينهم وليس تشوّفهم اى تطلّعهم الى العمل بموجب دينهم غالبا فيهم بحيث يُغْنيهم عن رياسة السلطان عليهم ولذلك قيل ما يَزَع السلطانُ اى يكفّه اكثر مما يزع القرآنُ وقيل ايضا السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان والجواب عن الثانى لا نم أن الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه فقط بل ويكون ايضا بوصولِ احكامه وسياسته اليهم ونصبه من يرجعون اليه وعن الثالث انّ تركهم لنصبه لتعذّرِه وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب اذ لا وجوب عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وُجِد الجامع لشرايطها فلا محذور فى ذلك الترك ثم قال المُوجِبون لنصب الامام على الانام عقلا انّ اصل دفع المضرّة واجب بحكم العقل قطعا فكذلك المضرة المظنونة يجب دفعها عقلا وذلك لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت اصلٍ قطعيّ الحُكْمْ يجب اندراجها فى ذلك الحكم قطعا مثلُ أنْ يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظنّ ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحايط السافط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظنّ ان هذا الحايط يسقط فالعقل الصريح يقضى بوجوبِ ان لا يقف تحته والجوابُ منعُ حكم العقل بالوجوب واخواته بل هى لا تستفاد الا من الشرع احتجّ المُوجِب لنصب الامام على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية واللطف واجب عليه تع والجوابُ بعد منع وجوب اللطف ان

اللطف الذى ذكرتموه انما يحصل بامام ظاهر قاهر يرجّى ثوابه ويُخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصى باقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم وانتم لا توجبونه على الله كما فى هذا الزمان الذى نحن فيه فالذى توجبونه وهو الامام المعصوم المختفى ليس بلطف اذ لا يُتصوّر منه مع الاختفاء تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذى هو لطف لا توجبونه عليه تع والّا لزم كونه تع فى زماننا هذا تاركا للواجب وهو مع حجّةُ للخوارج على عدم وجوبه مطلقا انّ نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدّعى كلُّ قوم امامةَ شخص وصلوحَه لها دون الاخر فيقع التشاجر والتناحر والتجربةُ شاهدة بذلك نعم إن اختار الامة نصب امير او رئيس يتقلّد امورهم ويرتّب جيوشهم ويحمى حوزتهم كان لهم ذلك من غير ان يلحقهم بتركه حَرَجٌ فى الشرع وانت خبير بانّ هذه الحجّة على عدم جواز نصب الامام أدَلُّ منها على عدم وجوبه والجوابُ انه ان لم يقع اختلاف فى نصبه فذاك وان وقع يجب عندنا تقديمُ الاعلم فإنْ تَساوَيا فالاورع فان تساويا فالاسنّ وبذلك تندفع الفتنة والتخالف وأمّا الفارقون اى المفصّلون منهم فقالوا تارة هو اى نصب الامام حالَ الفتنة يزيدها اذ ربّما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب وأمّا فى حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو اقرب الى اظهار شعاير الاسلام وقالوا تارة هو حالَ الامن والانصاف بين الناس لا حاجةَ اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن واعلمْ ان عبارة الكتاب ههنا وفى ذكر المذاهب اوّلا تدلّ على ان القايل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتَى الابكار والنهاية ۰ المقصد الثانى فى شروط الامامة الجمهورُ على ان اهل الامامة ومستحقّها من هو مجتهد فى الاصول والفروع ليقوم بامور الدين متمكّنا من اقامةِ الحجج وحلِّ الشُبَه فى العقايد الدينية مستقلّا بالفتوى

فى النوازل واحكام الوقايع نصًا واستنباطا لانّ اهمّ مقاصد الامامة حفظ العقايد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتمّ ذلك بدون هذا الشرط ذو رأى وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بامور المُلك شجاع قوىّ القلب ليقوى على الذبّ عن الحوزة والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات فى المعارك كما روى انه عم وقف بعد انهزام المسلمين فى الصفّ قايلا انا النبىّ لا كذب انا ابن عبد المطّلب ولا يهوله ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب وقيل لا يشترط فى الامامة هذه الصفات الثلث لانها لا توجد الآنّ مجتمعةً واذا لم توجد كذلك فامّا ان يجب نصبُ فاقدها فيكون اشتراطها عبثا لتحقّق الامامة بدونها او يجب نصبُ واجدها فيكون تكليفا بما لا يطاق او لا يجب لا هذا ولا ذاك وح يكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التى يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا تكون هذه الاوصاف معتبرة فيها نعم يجب ان يكون عدلا فى الظاهر لئلا يجور فان الفاسق ربّما يصرف الاموال فى اغراض نفسه فيضيع الحقوق عاقلا ليصلح للتصرّفات الشرعية والمُلكية بالغا لقصور عقل الصبىّ ذكرا اذ النساء ناقصات عقلٍ ودينٍ حرّا لئلا يشغله خدمة السيد عن وظايف الامامة ولئلا يُحتقر فيعصى فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتها فهذه الصفات الثمان او الخمس شروط معتبرة فى الامامة بالاجماع وفيه على الاوّل اشارة الى ان القول بعدم اشتراط الثلث الأُوَل مما لا يلتفت اليه وما تمسّك به فيه مردود بانّا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن للامّة ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التى تندفع بنصبه وههنا صفات أُخَر فى اشتراطها خلاف الاولى ان يكون قرشيا اشترطه الاشاعرة والجُبّائيان ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عم الائمّة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فانّ ابا بكر رضى الله عنه استدلّ به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا فى الامامة بمحضر

الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية احتجوا اى المانعون من اشتراطها بقوله عم السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا قلنا ذلك الحديث فيمن امره الامام اى جعله اميرا على سرية او غيرها كناحية ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو مبالغة على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا الثانية من تلك الصفات ان يكون هاشميا شرطه الشيعة الثالثة ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة وقد شرطه الامامية الرابعة ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم صدقه فى دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة ويبطل هذه الثلثة واشتراطها فى الامامة انا ندل عن قريب على خلافة ابى بكر وكونه اماما حقا ولا يجب له شىء مما ذكر من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع والاخرين لا يجبان له اجماعا الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله ان ابا بكر لا يجب عصمته اتفاقا مع ثبوت امامته احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم اى لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته لما صلح لذلك ولم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز ح خطاؤه فيما علم واما لجواز الخطاء على غيره فى الاحكام كما ذهب اليه الامامية فلو جاز الخطاء عليه ايضا لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى امام آخر وتسلسل الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم من دفع الضرر المظنون الثانى من الوجهين قوله تع لا ينال عهدى الظالمين فى جواب ابراهيم عم حين طلب الامامة لذريته وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد

يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من اهل الحلّ والعقد فضلاً عن
اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدى جميع اقطارها هذا كما
مضى ولم ينكر عليهم احد وعليه اى على الاكتفاء بالواحد والاثنين في
عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب
يجب كون ذلك العقد من واحد واثنين بمشهد بيّنة عادلة كفّا للخصام
في ادّعاء من يزعم عقد الامامة له سرّا قبل من عقد له جهرا فانه اذا لم
يشترط البيّنة العادلة توجّهت المخاصمة بالعقد سرّا واذا اشترطت
اندفعت لا ان ذلك العقد غير صحيح وهذا الذى ذكر من اعتبار البيّنة
العادلة وعدمه من المسائل الاجتهادية فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدّى
الاجتهاد اليه ثم اذا اتّفق التعدّد في بلد او بلاد تفحّص عن المتقدم
فأمضى ولو اصرّ الآخر فهو من البغاة فيجب ان يقاتل حتى يفئ الى امر
الله فان لم يكن هناك متقدّم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع
واستيناف العقد لمن وقع عليه الاختيار ولا يجوز العقد لامامين في صقع
اى جانب متضايق الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام
امّا في متسعها اى امّا العقد لامامين في صقع متّسع الاقطار بحيث لا
يسع الواحد تدبيره فهو محلّ الاجتهاد لوقوع الخلاف وللامة خلع الامام
وعزله بسبب يوجبه مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين
وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلائها
وان ادّى خلعه الى الفتنة احتمل ادنى المضرّتين ، تذنيب قالت الجارودية
من الزيدية الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين فكل فاطمىّ خرج
بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما بامور الدين شجاعا فهو امام يجب
مطاوعته فلذلك جوّزوا تعدّد الائمة في صقع متضايق الاقطار وهو
خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا جعلوا

الدعوة طريقاً لثبوت الامامة قال الامام الرازي اتّفقت الامة على انه لا مقتضي لثبوتها الا احد امور ثلثة النصّ والاختيار والدعوة وهي ان يباين الظَّلَمَة مَنْ هو من اهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتّباعه ولا نزاع لاحد في ان النصّ طريق الى امامة المنصوص عليه وأمّا الطريقان الآخَران فنفاهما الامامية واتّفق اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية على ان الاختيار طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية على ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجُبّائي ، المقصد الرابع في الامام الحق بعد رسول الله صلعم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة عليّ رضي الله عنهما لنا وجهان الاول ان طريقه إمّا النصّ او الاجماع بالبيعة أمّا النصّ فلم يوجد لما سيأتي وأمّا الاجماع فلم يوجد على غير ابي بكر اتّفاقا من الامة الثاني الاجماع منعقد على حقّيّة امامة احد الثلثة ابي بكر وعليّ والعبّاس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع عليٌّ معاويةَ لانّ العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك ولانّ ترك المنازعة مع امكانها مُخِلّ بالعصمة اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة وانتم توجبونها في الامام وتجعلونها شرطا لصحّة امامته لا يقال لا نم الامكان اي امكان منازعتهما ابا بكر لانا نقول عليّ في غاية الشجاعة والتصلّب في الامور الدينية وفاطمة مع علوّ منصبها زوجته والحسن والحسين مع كونهما سِبْطَي رسول الله ولداه والعبّاس مع علوّ منصبه معه فانه روى انه قال لعلي أمْدُدْ يدك أُبايعك حتى يقول الناس بايع عمّ رسول الله ابنَ عمّه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سلّ السيف وقال لا أَرْضَى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان أَرَضيتم يا بني

عبد مناف ان يلى عليكم تيْمِى والله لأملأنّ الوادى خيلا ورجلا وكرهت الانصارُ خلافة ابى بكر فقالوا منّا امير ومنكم امير فدفعهم ابو بكر بما مرّ من قوله عم الائمّة من قريش ولو كان على امامة علىّ نصّ جلىّ كما ادّعته الشيعة لأظهروه قطعا ولأمكنهم المنازعة جزما وكيف لا وابو بكر عندهم اى عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فأنّى يُتصوّر امتناع المنازعة معه وكلامُ الشيعة فى اثبات امامة علىّ يدور على امور احدُها ان الامام يجب ان يكون معصوما لما مرّ وابو بكر لم يكن معصوما اتّفاقا ولما سنذكره وكذا العبّاس فتعيّنَتْ امامةُ علىّ والجوابُ منعُ وجوب العصمة وقد تقدّم ثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامةُ ابى بكر انما تستند اليها اتّفاقا الجوابُ ما مرّ من ان البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة ثالثُها علىّ افضلُ الخلايق بعد رسول الله عم ولا يجوز امامةُ المفضول مع وجود الفاضل وسيأتى ذلك تقريرا وجوابا رابعُها نفْىُ اهليّة الامامة عن ابى بكر لوجوه الاول انه كان ظالما وقال تع لا ينال عهدى الظالمين بيانُ كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقال تع والكافرون هم الظالمون فحَصَرَ الظلمَ الكامل فى الكفر وايضا فمنع ابو بكر فاطمةَ ارْثَها لفَدَك وهى قرية بخيبر كانت للنبى صلى الله تع عليه ومات عنها وقد كانت فاطمة مستحقّة لنصفها لانه قال تع وان كانت واحدة فلها النصف وايضا فاطمة معصومة لقوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهلَ البيت فى معرض الامتنان والتعظيم فوجب ان ينتفى عنهم الرجس بالكلّيّة لان انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم ولقوله عم فاطمة بضعة منّى وانه عم معصوم فكذا بضعته فتكون فاطمة صادقة فى دَعْويها الارثَ لان الكذب عمدا رجسٌ ينافى العصمة وكذا الخطاء فيه قلنا شرائط

الامامة ما تقدّم وكان ابو بكر مستجمعا لها يدلّ عليه كتب السير والتواريخ ولا نم كونه ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة تقدّم الكلام فيه حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تُسقط العدالة بلا توبة واصلاح فمن آمن عند البعثة واصلح حاله لا يكون ظالما قولهم خالف الاية في منع الارث قلنا لمعارضتها لقوله عم نحن مَعاشر الانبياء لا نُورِّث ما تركناه صَدَقةٌ وان قيل لا بد لكم من بيان حُجّيّة ذلك الحديث الذى هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الاية قلنا حُجّيّة خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه ههنا لانه رضى الله عنه كان حاكما بما سمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده فى سنده وعلم ايضا دلالته على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التى يمكن تطرّقها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصّصا للعمومات الواردة فى باب الارث قولهم فاطمة معصومة قلنا مم لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه كما رواه الضحّاك فانه نقل باسناده عن النبى عم انه قال حين سألَتْه عايشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خصّ الله بهذه الاية فاطمةَ وزينب ورُقيّة وامّ كلثوم وعليًا والحسن والحسين وجعفر وازواج محمد واقرباءه ولم يكونوا معصومين بالاتّفاق وقوله عم بضعة منّى مجاز قطعا لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبى قد تقدّم ما فيه ولا يجب ايضا مساواة البعض للجملة فى جميع الاحكام فلعل المراد بها كبضعة منّى فيما يرجع الى الخير والشفقة فان قيل ادّعت فاطمة انه عم نَحَلَها اى اعطاها فَدَكًا نِحْلةً وعطيّةً وشهد عليه علىّ والحسن والحسين وامّ كلثوم والصحيح امّ ايمن وهى امراة اعتقها رسول الله صلعم وكانت حاضنة اولاده فزوّجها من زيد فولدت له أُسامةَ فردّ ابو بكر شهادتهم فيكون ظالما قلنا أمّا الحسن والحسين فللفرعيّة لان شهادة الولد لا تُقْبَل

لاحد ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضا هما كانا صغيرين فى ذلك الوقت وأمّا علىّ وامّ كلثوم فللقصوره عن نصاب البيّنة وهو رجلان او رجل وامرأتنان ولعلّه اى ابا بكر لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير من العلماء وايضا قد ذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للاخر غير مقبولة الثانى من الوجوه الدالّة على نفى اهليته للامامة انه لم يولّه النبى عم شيئا من الاعمال المتعلّقة باقامة قوانين الشرع والسياسات العامّة لجمع كثير فى حال حياته وحيث بعثه الى مكّة ليقراء سورة البراءة على اهلها فى موسم الحجّ عزله عنها باتّباعه عليّا وقال لا يبلّغ عنّى الّا رجل منّى ولم يره اهلا لتبليغ ذلك فانّى يكون اهلا للامامة العظمى والرياسة العامّة الشاملة لكل الامة قلنا لا نم انه لم يولّه شيئا بل امّره على الحجيج سنة تسع من الهجرة بعد فتح مكّة فى رمضان سنة ثمان وأمّره بالصلوة بالناس فى مرضه الذى توفّى فيه وانما أتبعه عليّا فى تلك السنة بعد خروجه من المدينة لان عادة العرب فى اخذ العهود ونبذها ان يتولّاه الرجل بنفسه او احدٌ من بنى عمه ولم يعزله عمّا ولّاه من إمرة الحجيج فقولهم عزله عن الصلوة كذبٌ وما نقلوه فيه مختلَف والروايات الصحيحة متعاضدةٌ على ذلك فقد روى عن ابن عباس انه قال لم يصلّ النبى صلعم خلْفَ احد من امته الّا خلف ابى بكر وصلّى خلف عبد الرحمن بن عوف فى سفرٍ ركعةً واحدةً وروى عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال لما ثقل النبى عم عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه فكان يصلّى بالناس وربّما خرج النبى صلعم بعد ما دخل ابو بكر فى الصلوة فيصلّى خلفه ولم يصلّ خلف احد غيره الا انه صلّى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة فى سفر وروى البخارى باسناده عن انس بن مالك ان ابا

بكر كان يصلّى بهم فى مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف فى الصلوة فكشف النبى عم سِتْرة الحجرة ينظر الينا وهو قايم كأنّ وجهه ورقة مصحف ثم تبسّم يضحك فكدْنا نطير من الفرح فنكص ابو بكر على عقبَيْه وظنّ ان النبى خارج الى الصلوة فاشار الينا أنْ أتمّوا صلوتكم وأرخى الستر وتُوفّى فى يومه وفى رواية وأرخى الحجاب فلم يُقْدر عليه حتى مات وأمّا ما روى البخارى باسناده الى عروة عن ابيه عن عايشة انه عم امر ابا بكر ان يصلّى بالناس فى مرضه فكان يصلّى بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خِفّة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلّى بصلوة رسول الله والناس يصلّون بصلوة ابى بكر اى بتكبيره فهو انما كان فى وقت آخَر الثالث من تلك الوجوه شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما بجميع الاحكام كما مرّ ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فُجاءة المازنىّ بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال لجدّة سألَتْه عن ميراثها لا اجد لكِ فى كتاب الله وسنّة رسوله شيـًا ارجعى حتى اسأل الناس فأُخْبِرَ ان رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل وهو كون الامام عالما بجميع الاحكام ممر وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضى كونَ جميع الاحكام عتيدةً اى حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتأمّل وانه اى ابا بكر مجتهد اذ ما من مسألة فى الغالب الّا وله فيه قول مشهور عند اهل العلم وإحراق فجاءة انما كان لاجتهاده وعدمُ قبول توبته لانه زنديق ولا تُقْبَل توبة الزنديق فى الاصحّ وأمّا قطع اليسار فلعله من غلط الجلّاد او رَءاه فى المرّة الثالثة من السرقة وهو رأْى الاكثر من العلماء ووقوفه فى مسألة الجدّة ورجوعه الى الصحابة فى ذلك لانه غيرُ بدع من المجتهد البحث عن مَدارك الاحكام الرابع من الوجوه النافية لصلوحه للامامة عُمَرُ مع انه حميمه وناصره وله العهد

اى عهد الامامة من قبله قد ذمّه حيث شفع اليه عبد الرحمن بن ابى بكر فى الحطيئة الشاعر فقال دُوَيبَّة سَوْء وهو خير من ابيه وانكر عمر عليه اى على ابى بكر عدمَ قتلِ خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نُوَيرة وهو مُسْلِم طمعا فى امرأته لجمالها وَلذلك تزوّج بزوجته من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال ابو بكر لا اغمدُ سيفا شَهَرَه الله على الكُفّار وقال عمر مخاطبا لخالد لَإنْ وُلّيتُ الامر لَأُقيدنّك به وقال عمر فى ذمّه ايضا إنّ بيعة ابى بكر كانت فَلْتة وَقَى اللهُ شرّها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه قلنا نسبة الذمّ اليه من الاكاذيب الباردة فانّ عمر مع كمالِ عقله ووفورِ حزمه حتى قيل فى حقه هو أعقَلُ من ان يُخْدَع وأورعُ من ان يَخْدَع وقد كان امامته بعهد ابى بكر اليه والقدحُ فى ابى بكر قدحٌ فى امامته كيف نُتصوّر منه ذلك وانكارُه قتل خالد اى عدم قتله من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما ادّى اليه اجتهاده فانه نُقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتدّ وردّ على قومه صَدَقاتهم لمّا بلغه وفاة رسول الله وخاطب خالدا بانه مات صاحبك فعلم خالد قَصْدَه انه ليس صاحبا له فتيقّن ردّته وأمّا تزوّجه امرأته فلعلّها كانت مطلّقة قد انقضت عِدّتها إلّا انها كانت محبوسة عنده وأمّا قوله فى بيعة ابى بكر فمعناه ان الإقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتّفاق منه مظنّة للفتنة العظيمة فلا يُقدِمنّ عليه احد على انّى اقدمتُ عليه فسلمتُ وتَيسّرَ الامر بلا تبعة ثم انك خبير بانّ امثال هذه الوجوه التى تمسّكوا بها على انتفاء صلاحيّته للامامة لا تعارِض الاجماعَ على امامته المستلزِمَ للاجماع على اهليّته للامامة وخامسُها اى خامس الامور التى عليها مدار كلامهم فى اثبات امامة علىّ ادّعاء النصّ على امامة علىّ اجمالا وتفصيلا أمّا اجمالا فقالوا

نحن نعلم قطعا ویقینا وجود نصّ جلیّ وان لم یبلغنا بعینه لوجهین الاول ان عادة الرسول تقضی باستخلافه علی الامة عند غیبته عنهم فی حال حیوته کما کان یستخلف علی المدینة عند نهوضه للغزوات ولا یُخِلّ بذلک البتّة ولا یترک اهل البلد فوضیٰ ای متساوین لا رئیس لهم فکیف یجوز ان یخلّی الامة باجمعها عند الغیبة الکبری التی لا رجوع بعدها بلا امام یقتدون به ویرجعون الیه فی مصالحهم وایضا شفقته علی الامة معلومة مکشوفة لا سترة بها حتی قال انّما انا لکم مثل الوالد لولده وعلّمهم فی امر خسیس کقضاء الحاجة دقایق آدابه فکیف لا یعیّن لهم من یُصلح حالهم به معاشا ومعادا ومن البیّن انه لا نصّ فی حق ابی بکر والعبّاس فتعیّن ان یکون فی حق علیّ الجواب انه لمّا علم النبیّ عم ان الصحابة یقومون بذلک التعیین ولا یُخِلّون به لم یفعل ذلک لعدم الحاجة الیه کما انه عم لم ینصّ علی کثیر من الاحکام الشرعیة بل وَکَلَها الی آراء المجتهدین الذین هم حُماة الدین واعلام الشرع ثم عدم النصّ الجلیّ معلوم قطعا لانه لو وُجد لَتَواتَرَ ولم یمکن ستره عادةً اذ هو مما تتوفّر الدواعی الی نقله وایضا لو وُجد نصّ جلیٌّ علی امامة علیّ لَمَنَعَ به غیرَه عن الامامة کما منع ابو بکر الانصار بقوله عم الائمّة من قریش مع کونه خبرَ واحد فاطاعوه وترکوا الامامة لاجله فکیف یُتصوّر ان یوجد نصّ جلیّ متواتر فی علیّ وهو بین قوم لا یعصون خبرَ الواحد فی ترک الامامة وشأنهم فی الصلابة فی الدین ما یشهد له بذلهم الاموالَ والانفسَ ومهاجرتهم الاهلَ والوطنَ وقتلهم الاولادَ والآباء والاقارب فی نصرة الدین ثم لا یحتجّ علیّ علیهم بذلک النصّ الجلیّ بل ولا یقول احد منهم عند طول النزاع فی امر الامامة ما بالکم تتنازعون فیها والنصّ قد عیّن فلانا

لها ولو زعم زاعم انه اى عليّا فعل ذلك فلم يقبلوه كان ذلك الزاعم مُباهيا منكرا للضرورة فلا يُلْتفت الى زعمه ولا يبالى بشأنه وامّا تفصيلا فالكتابُ والسُنّةُ امّا الكتاب فمن وجهين الاول قوله تع واولو الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله والاية عامّة فى الامور كلها لصحّة الاستثناء اذ يجوز ان يقال اولى الّا فى كذا ومنها اى ومن الامور التى تعمّها الاية الامامةُ والخلافة وعلىٌّ منْ اولى الارحام دون ابى بكر والجوابُ منعُ العموم وصحّة الاستثناء معارَض بصحّة التقسيم اذ يجوز ان يقال هذه الأَوْلَوِيّة امّا من جهة الخلافة او الارث او العطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا تكون عامّة لان العامّ يتناول جميع جزئياته لا احدها فقط وتحريرُه انها مُطْلَقة فاذا استُثْنى كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه والّا كانت باقية على اطلاقها الثانى قوله تع انما وليّكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والولىّ امّا المتصرف اى الاولى والاحق بالتصرّف كولىّ الصبىّ والمرأة وامّا المحبّ والناصر تقليلا للاشتراك فى لفظ الولىّ وايضا لم يُعْهَد له فى اللغة معنى ثالث والناصر غير مراد فى هذه الاية لعموم النصرة والمحبّة فى حقّ كل المؤمنين قال تع والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اى بعضهم محبُّ بعض وناصره فلا يصحّ حصرها بكلمة انّما فى المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة فى الاية فهو المتصرّف والمتصرّف فى الامة هو الامام وقد اجمع ائمّة التفسير على ان المراد بالذين يقيمون الصلوة الى قوله وهم راكعون علىّ فانه كان فى الصلوة راكعا فسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الاية وللاجماع على ان غيره كابى بكر مثلا غير مراد فتَعيّنَ انه المراد فيكون الاية نصّا فى امامته والجوابُ ان المراد هو الناصر والّا دلّ نظمُ الاية على امامته وكونه اولى

بالتصرّف حالَ حيوة الرسول ولا شبهةَ فى بطلانه ولان ما تكرّر فيه صيَغ الجمع كيف يُحْمَل على الواحد وكونه نازلا فى حقّه لا ينافى شموله لغيره ايضا ممّن يجوز اشتراكه معه فى تلك الصفة ولان ذلك اى حَمْل الولىّ فى الاية على الاولى والاحقّ بالتصرّف غيرُ مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتّخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقّين بالتصرّف وَغيرُ مناسب لما بعدها وهو قوله ومن يتولّ اللهَ ورسولَه والذين آمنوا فانّ حزب الله هم الغالبون فان التولّى ههنا بمعنى المحبّة والنصرة دون التصرّف فوجب ان يُحْمَل ما بينهما على النصرة ايضا ليتلاءم اجزاء الكلام وأمّا السُنّة فمن وجوه الاول خبر الغدير وهو انه عم احضر القومَ بعد رجوعه من حجّة الوداع بغديرِ خُمّ وهو موضع بين مكّة والمدينة بالجُحْفة وامر بجمع الرجال فصعد عليها وقال لهم ألست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنتُ مولاه فعلىٌّ مولاه اللهمّ والِ مَنْ والاه وعادِ مَنْ عاداه وانصرْ من نصره واخذلْ من خذله وَجْهُ الاستدلال ان المراد بالمولى ههنا هو الاولى ليطابق مقدّمة الحديث ولانه اى لفظ المولى يقال للمُعْتِق والمُعْتَق وابن العمّ والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرّف والستّةُ الأُوَلَ غير مرادة ههنا قطعا فان الحَمْل على المعتق والجار وابن العمّ يؤدّى الى الكذب والنبىّ عم لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان كل احد يعلم من دينه ضرورةَ وجوب تولّى المؤمنين بعضهم لبعض فتَعيّن الحمل على الأَوْلَى بالتصرّف لما ذكرناه ولانها اى المعانى المذكورة تشترك فى الولاية فيجب الحملُ عليها وجعلُ اللفظ حقيقةً فى هذا القدر المشترك دفعا للاشتراك اللفظى الجوابُ منعُ صحّة الحديث ودعوى الضرورة فى العلم بصحّته لكونه متواترا مكابَرةٌ كيف ولم ينقله اكثرُ اصحاب الحديث

كالبخارى ومُسْلِم وأضرابهما وقد طعن بعضهم فيه كابن ابى داود السجستانى وابى حاتم الرازى وغيرهما من ائمّة الحديث ولانّ عليّا لم يكن يوم الغدير مع النبى عم فانه كان باليمن ورُدّ هذا بانّ غيبته لا تنافى صحّة الحديث الّا أنْ يروى هكذا اخذ بيد علىّ او استحضره وقال وإنْ سُلّم ان هذا الحديث صحيح فرُواتُه اى اكثرهم لم يرووا مقدّمة الحديث وهى الستُ اولى بكم من انفسكم فلا يمكن ان يُتمسّك بها فى ان المولى بمعنى الاولى والمراد بالمولى هو الناصر بدليلِ آخرِ الحديث وهو قوله والِ مَنْ والاه الخ ولانّ مَفْعَل بمعنى أَفْعَل لم يذكره احد من ائمّة العربية وقوله تع ومأْويكم النار هى مَوْليكم اى مَقرّكم وما اليه مآلُكم وعاقبتُكم ولهذا قال الله تع وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا ايضا الناصر فيكون مبالغةً فى نفى النصرة على طريقة قولهم الجوع زادُ مَنْ لا زادَ له والاستعمالُ ايضا يدلّ على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجوازِ أن يقال هو اولى من كذا دون مولى من كذا وأن يقال اولى الرجلين او الرجال دون مولى الرجلين او الرجال وإنْ سُلّم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على أن المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى فى امر من الامور كما قال الله تع ان اولى الناس بابراهيم لَلّذين اتّبعوه واراد الاولوية فى الاتّباع والاختصاص به والقرب منه لا فى التصرّف فيه ويقول التلامذةُ نحن اولى باستاذنا ويقول الأتْباعُ نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية فى التصرّف والتدبير بل فى امرٍ مّا ولصحّة الاستفسارِ اذ يجوز ان يقال فى اىّ شىء هو اولى افى نصرته او محبّته او التصرّف فيه ولصحّة التقسيم بأن يقال كونُ فلان اولى بزيد امّا فى نصرته وامّا فى ضبط امواله وامّا فى تدبيره والتصرّف فيه وح لا يدلّ الحديث على امامته الثانى من وجوه السنّة قوله عم لعلىّ حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة انت منّى بمنزلة

هرون من موسى الّا انه لا نبیّ بعدی فانه یدلّ علی ان جمیع المنازل الثابتة لهرون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلیّ من النبی صلعم اذ لو لم یکن اللفظ محمولا علی کل المنازل لما صحّ الاستثناء ومن المنازل الثابتة لهرون من موسى استحقاقه للقیام مقامه بعد وفاته لو عاش هرون بعده وذلک لانه کان خلیفة لموسى فی حیوته بدلیل قوله اخلفنی فی قومی ولا معنی للخلافة الا القیام مقام المستخلف فیما کان له من التصرّفات فوجب ان یکون خلیفة له بعد موته علی تقدیر بقائه والّا کان عزله موجبا لتنقّصه والنفرة عنه وذلک غیر جایز علی الانبیاء الّا أنّ ذلک القیام مقام موسى کان له بحکم المشترک فی النبوة وانتفی ههنا بدلیل الاستثناء قال الآمدی الوجه الثانی من وجهی الاستدلال بهذا الحدیث هو انّ من جملة منازل هرون بالنسبة الی موسى انه کان شریکا له فی الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقی فوجب ان یثبت ذلک لعلیّ الّا انه امتنع الشرکة فی الرسالة فوجب ان یبقی مفترض الطاعة علی الامة بعد النبی صلعم عملا بالدلیل بأقصی ما یمکن الجواب منع صحة الحدیث کما منعه الآمدی وعند المحدّثین انه صحیح وان کان من قبیل الآحاد او نقول علی تقدیر صحته لا عموم له فی المنازل بل المراد استخلافه علی قومه فی قوله اخلفنی فی قومی لاستخلافه علی المدینة ای المراد من الحدیث ان علیّا خلیفة منه علی المدینة فی غزوة تبوک کما ان هرون کان خلیفة لموسى فی قومه حالَ غیبته ولا یلزم دوامه ای دوام استخلاف موسى بعد وفاته فان قوله اخلفنی لا عموم له بحیث یقتضی الخلافة فی کل زمان بل المتبادر استخلافه مدّةَ غیبته ولا یکون ح عدم دوامه بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فیه عزلا له کما لو صرّح بالاستخلاف فی بعض التصرفات دون بعضها ولا عزله اذا انتقل الی مرتبة اعلی وهو الاستقلال بالنبوة منفّرا یعنی وإنْ سلّمنا تناوُل اللفظ لما بعد

الموت وانّ عدم بقاء خلافته بعده عزلٌ له لم يكن ذلك العزل منفّرا عنه وموجبا لنقصانه فى الاعين وبيانه انه وانْ عُزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلّا بالرسالة والتصرّف عن الله تع وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلَف موسى مع الشركة فى الرسالة كيف والظاهر متروك اى وانْ فُرض انّ الحديث يعمّ المنازل كلها كان عامّا مخصوصا لانّ من منازل هرون كونه اخا نسبيّا ونبيّا والعامّ المخصوص ليس حُجّة فى الباقى او حُجّيّته ضعيفة ولو تُرِكَ قولَه ونبيّا لكان اولى ثم شرع فى الجواب عن الوجه الثانى بقوله هذا ونفاذ امر هرون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة عن موسى كما اعترفتم به فى هذا الوجه وقد نُفِى النبوة ههنا لاستحالة كون علىّ نبيّنا فيلزم نَفْىُ مسبّبها الذى هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر الثالثُ من وجوه السُنّة قوله عم سَلِّموا على علىّ بامْرة المؤمنين بكسر الهمزة الجوابُ منع صحّة الحديث للقاطع المتقدّم الدالّ على عدم النصّ الجلىّ وكذا قوله انت اخى ووصيّى وخليفتى من بعدى وقاضى دِينى بكسر الدال وقوله انه سيد المسلمين وامام المتّقين وقائد الغرّ المحجّلين وبعد الاجوبة المفصّلة على الوجوه المذكورة نقول هذه النصوص التى تمسّكوا بها فى امامة علىّ رضى الله عنه معارَضة بالنصوص الدالّة على امامة ابى بكر رضى الله عنه وهى من وجوه الاول قوله تع وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات لَيستخلفنّهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكّننّ لهم دينهم الذى ارتضى لهم والخطابُ للصحابة واقلّ الجمع ثلثة ووعد الله حقّ فوجب ان يوجد فى جماعة منهم خلافة يتمكّن بها الدين ولم يوجد على هذه الصفة الا خلافة الخلفاء الاربعة فهى التى وعد الله بها الثانى قوله تع قل للمخلّفين من الاعراب ستُدْعَوْن الى قوم أُولى بأس شديد تقاتلونهم او يُسْلِمون

وليس الداعى الى ذلك القوم لطلب الاسلام محمّدا لقوله تع سيقول المخلّفون الى قوله قل لن تتّبعونا كذلكم قال الله من قبلُ فقد علم النبى صلعم من هذه الاية انهم لا يتّبعونه ابدا فكيف يدعوهم الى القتال وايضا فانّ المخلّفين لم يُدْعَوْا الى محاربة فى حيوته عم ولا عليّا لانه لم يتّفق له فى ايّام خلافته قتال لطلب الاسلام بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها ولا مَنْ بعده من الوُلاة والحُكّام لانهم عندنا ظَلَمَةٌ وعندهم كُفّارٌ فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الاية فهو اى ذلك الداعى الذى يجب باتّباعه الاجر الحسن وبتركه العذاب الشديد احدُ الخلفاء الثلثة ويلزم خلافة ابى بكر لعدم القايل بالفصل بل الظاهر أنه ابو بكر وأنّ القوم المذكورين بنو حنيفة اصحابُ مُسَيْلِمة الثالثُ لو كان امامة ابى بكر باطلة لَما كان ابو بكر معظّما ممدوحا عند الله لكنه معظّم وافضلُ الخلق عنده بعد رسول الله وسنزيده شرحا وبيانا فى مسئلة الافضلية الرابعُ كانت الصحابة وعليّ يقولون له يا خليفة رسول الله وقد قال تع فيهم اولئك هم الصادقون فتكون خلافته حقّا الخامسُ لو كانت الامامة حقّ عليّ ولم تُعِنْه الامةُ عليه كما يزعمون لكانوا اشرّ الامم لكنهم خيرُ امة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما دلّ عليه نصّ القرآن السادسُ قوله عم اِقْتَدُوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر وافلُّ مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبرُ واحد فلا يجوز ان يتمسّك به فيما يُطْلَب منه اليقين قلنا ليس اقلّ من خبر الطيرِ الذى يستدلّون به على الافضلية كما سيأتى ان شاء الله تع ولا من خبر المنزلةِ الذى مرّ وهم يدّعون فيما يوافق مذهبَهم التواترَ وفيما يخالفه الآحادَ تحكّما فلا يكون ذلك الادّعاء مقبولا السابعُ قوله عم الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم تصير مُلْكا

مخصوصا فقد حكم بانّ القايمين بالامر فى مدّة ثلثين سنة بعده عم موصوفون بالخلافة عنه فى امر الدين واعلاء كلمة الله وان القايمين به بعدها من اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحّة خلافة للخلفاء الاربعة الثامن انه صلعم استخلف ابا بكر فى الصلوة حالّ مرضه واقتدى به وما عزله كما مرّ تقريره فيبقى بعده اماما فيها فكذا فى غيرها اذ لا قايل بالفصل ولذلك قال علىّ رضى الله عنه قدّمك رسول الله فى امر ديننا افلا نقدّمك فى امر دنيانا ، تذنيبٌ امامة الائمّة الثلثة تعلم ما يثبت منها ببعض الوجوه المذكورة يريد ان ما ذكرناه انما كان لاثبات امامة ابى بكر وامّا امامة الائمة الثلثة الباقية فانت تعلم انها او بعضا منها يمكن اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تع وعد الله الذين آمنوا الاية وقوله عم الخلافة بعدى الحديث وقوله اقتدوا بالذين من بعدى الى آخره وطريقه المعوّل عليه فى حقّ عمر نصّ ابى بكر وذلك انه دعا فى مرضه عثمان ابن عفّان وامره أن اكتبْ هذا ما عهد ابو بكر ابن ابى قحافة آخرَ عهده من الدنيا وأوّل عهده بالعقبى حالةً يبرّ فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر انّى استخلفت عليكم عمرَ بن الخطّاب فانه احسن السيرة فذلك ظنّى به وللخير اردت وان يكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اىّ منقلَب ينقلبون وفى حقّ عثمان وعلىّ البيعةُ فانّ عمر لم ينصّ على احد بل جعل الامامة شورى بين ستّة وهم عثمان وعلىّ وعبد الرحمن بن عوف وطَلْحة والزُبَيْر وسَعْد بن ابى وَقّاص وقال لو كان ابو عبيدة بن الجرّاح حيّا لَما تردّدت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم افضل ممن عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم وقال فى حقّهم مات رسول الله صلعم وهو عنهم راض ولم يترجّح فى نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأى غيره فى التعيين ولذلك قال ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رأيهم الى الصواب اقرب وان تساووا فكونوا فى الحزب الذى فيه عبد الرحمن ولم يعيّن احدا

منهم للصلوة عليه كيلا يُفْهَم منه انه عيّنه بل وصّى بها الى صُهَيْب ولمّا تشاوروا اتّفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولمّا استُشْهِد عثمان اتّفق الناس على بيعة علىّ رضى الله عنه ؛ المقصد الخامس فى افضل الناس بعد رسول الله هو عندنا واكثر قدماء المعتزلة ابو بكر رضى الله عنه وعند الشيعة واكثر متأخّرى المعتزلة علىّ لنا وجوهٌ الاول قوله تع وَسَيُجَنَّبُها الأَتْقَى الذى يؤتِى ماله يتزكّى قال اكثر المفسّرين وقد اعتمد عليه العلماء انها نزلت فى ابى بكر فهو اتقى ومن هو اتقى فهو اكرم عند الله لقوله تع انّ أَكْرَمَكم عند الله أَتْقَيكم وهو اى الاكرم عند الله هو الافضل فابو بكر افضل ممن عداه من الامة وايضا فقوله وما لاحد عنده من نعمة تُجْزَى يصرفه عن الحمل على علىّ اذ عنده نعمة التربية فانّ النبى عم ربّى عليّا وهى نعمة تُجْزَى واذا لم يحمل عليه تعيّن ابو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقى هو احدهما لا غير الثانى قوله عم اقتدوا باللذَيْن من بعدى ابى بكر وعمر عمّم الامر بالاقتداء فيدخل فى الخطاب علىّ وهو يُشْعِر بالافضلية اذ لا يؤمر الافضل ولا المساوى بالاقتداء سيّما عندهم اذ لا يجوّزون امامة المفضول اصلا كما سيأتى الثالثُ قوله عم لابى الدَّرْداء والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على افضل من ابى بكر الرابعُ قوله عم لابى بكر وعمر هما سيّدا كُهُولِ اهل الجنّة ما خلا النبيين والمرسلين الخامسُ قوله عم ما ينبغى لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره السادسُ تقديمه فى الصلوة مع انها افضل العبادات وقوله يأبى اللهُ ورسولُه الّا ابا بكر وفى معناه قوله يأبى اللهُ والمسلمون الّا ابا بكر وذلك ان بلالا اذّن بالصلوة فى ايّام مرضه فقال النبى عم لعبد الله بن زَمْعة اخرجْ وقلْ لابى بكر يصلّ بالناس فخرج فلم يجد

على الباب الّا عمر فی جماعة ليس فيهم ابو بكر فقال يا عمر صلّ بالناس
فلما كبّر وكان رجلا صيّتا وسمع عم صوته قال ذلك ثلث مرّات السابعُ
قوله عم خيرُ اُمّتی ابو بكر ثم عمر الثامنُ قوله عم لو كنتُ متّخذا
خليلا دون ربّی لاتّخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكی فی دينی
وصاحبی الذی اوجبت له صحبتی فی الغار وخليفتی فی امتی التاسعُ قوله
عم وقد ذُكر عنده ابو بكر واين مثلُ ابی بكر كذّبنی الناس وصدّقنی وآمن
بی وزوّجنی ابنته وجهّزنی بماله وواسانی بنفسه وجاهد معی ساعةَ الخوف
العاشرُ قول علیّ رضی الله عنه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم
الله اعلمُ وقولُه اذ قيل له ما تُوصی ای أمَا توصی وما تُعيّن من يقوم
مقامك بعدك ما اَوْصَی رسولُ الله حتّی أُوصِیَ ولكن ان اراد الله بالناس
خيرا جمعهم علی خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم علی خيرهم لهم ای
للشيعة ومن وافقهم فيه ای فی بيان افضلية علیّ مَسْلَكان الاولُ ما يدلّ
عليه ای علی كونه افضل اجمالا وهو وجوهٌ الاولُ آية المباهلة وهی قوله تع
تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم وجهُ
الاحتجاج ان قوله تع وانفسنا لم يُرِدْ به نفسَ النبی لان الانسان لا يدعو
نفسه بل المراد به علیّ دلّت عليه الاخبار الصحيحة والروايات الثابتة
عند اهل النقل انه عم دعا عليّا الی ذلك المقام وليس نفس علیّ نفس
محمد حقيقةً فالمراد المساواة فی الفضل والكمال تُرك العملُ به فی فضيلة
النبوة بقی حُجّةً فی الباقی فيساوی النبیّ فی كل فضيلة سوی النبوة
فيكون افضل من الامة وقد يمنع ان المراد بانفسنا علیّ وحده بل جميع
قراباته وخدمه النازلون عُرْفا منزلة نفسه عم داخلون فيه يدلّ عليه
صيغة الجمع الثانی خبر الطير وهو قوله عم حين اُهْدِی اليه طايرٌ مشویّ

اللّهمّ ائتنى باحبّ خلقك اليك يأكُلْ معى هذا الطير فأتى علىّ وأكل معه الطاير والمحبّةُ من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون هو افضل واكثر ثوابا وأُجيبَ بانّه لا يفيد كونَه احبّ اليه فى كل شىء لصحّة التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض الا يُرى انه يصحّ ان يستفسَر ويقال احبّ خلقه اليه فى كل شىء او فى بعض الاشياء وح جاز ان يكون اكثر ثوابا فى شىء دون آخَر فلا يدلّ على الافضلية مطلقا الثالثُ قوله عم فى ذى الثُدَيّة يقتله خيرُ الخلق وفى رواية خيرُ هذه الامة وقد قتله علىّ وأُجيب بانّه ما باشَرَ قَتْلَه فيكون مَنْ باشره من اصحابه خيرا منه ومن سائر الخلق وهو بط اجماعا وايضا فمخصوص بالنبى اى هو خارج من الخلق المذكور فى الحديث والّا كان علىّ خيرا منه ويضعف ح عمومه للباقى وقيل الصواب فى الجواب ان عليّا حين قتله كان افضل الخلق لانّ قتله اياه كان فى زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلثة الرابعُ قوله عم اخى ووزيرى وخيرُ من اتركه بعدى يَقْضِى دَيْنِى ويُنْجِز وعدى علىُّ بن ابى طالب وأُجيبَ بانّه لا دلالة للاخوة والوزارة على الافضلية وامّا باقى الكلام فانه يدلّ على انه خيرُ من يتركه قاضيا لدينه ومنجزا لوعده وذلك لانّ قوله يقضى مفعولٌ ثانٍ لاتركه او حال من مفعوله وح فلا يتناول الكل الخامسُ قوله عم لفاطمة أَما تَرْضَيْنَ انّى زوّجتكِ من خيرِ أُمّتى وأُجيبَ بانّه لا يلزم منه كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة السادسُ قوله عم خيرُ من اتركه بعدى علىّ وأُجيبَ بما مرّ من انه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك فى قضاء الدّين وانجاز الوعد السابعُ قوله عم فيه انا سيّد العالمين وعلىّ سيد العرب قالت عايشة رض كنت عند النبى اذ اقبل علىّ فقال هذا سيد العرب فقلت بِأَبي انت وأُمّي يا رسول الله السْتَ سيد العرب فقال

*

انما للحديث أجيبَ بانّ السيادة هي الارتفاع لا الافضلية وإن سُلّم فهو كالخير لا عموم له فلا يلزم كونه سيدًا في كل شيء بل في بعض الاشياء الثامنُ قوله عم لفاطمة إنّ الله اطّلع على اهل الارض واختار منهم اباكِ فاتّخذه نبيا ثم اطّلع ثانيةً واختار منهم بعلكِ وأُجيبَ بأنْ لا عموم فيه فلعلّه اختاره للجهاد او لبعليّة فاطمة التاسعُ انه عم لما آخى بين الصحابة اتّخذه اخا لنفسه وذلك يدلّ على علوّ رتبته وافضليته قيل لا دلالة لاتّخاذه اخا على افضليته اذ لعلّ ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الالفة وللخدمة العاشرُ قوله عم بعد ما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين لأُعْطِيَنّ الرايةَ اليومَ رجلا يُحِبّ اللهَ ورسولَه ويحبّه اللهُ ورسولُه كرّارا غيرَ فرّار وأعطاها عليّا فانه روى انه عم بعث ابا بكر اولا فرجع منهزما وبعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبى عم لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطينّ اه فتعرّض له المهاجرون والانصار فقال عم اين عليّ فقيل انه ارمد العين فتفل في عينه ثم دفع اليه الرايةَ وذلك يدلّ على ان ما وصفه به لم يوجد في غيره ويلزم منه ان يكون افضل ممن عداه فقيل نَفْيُ هذا المجموع لا يجب ان يكون بنفى كل جزء منه بل يجوز ان يكون بنفى كونه كرّارا غير فرّار ولا يلزم ح الافضلية مطلقا بل في كونه كرّارا غير فرّار الحادى عشر قوله تع في حقّ النبى فان الله هو مولَيه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين عليّ كما نقله كثير من المفسّرين والمولى بمعنى الناصر واختصاصُ عليّ من بين الصحابة بنصرة النبى يدلّ على انه افضل منهم لانّ نصرته من افضل العبادات وايضا بداء الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعليّ فدلّ على كونه افضل من غيره فقيل دليلكم على ان المراد به عليّ معارَض بما عليه الاكثر من العموم الشامل له ولغيره وبما عليه قوم من

المفسّرين كالضّحّاك وغيره من ان المراد ابو بكر وعمر الثانى عشر قوله عم من اراد ان ينظر الى آدم فى علمه والى نوح فى تقويه والى ابراهيم فى حلمه والى موسى فى هيبته والى عيسى فى عبادته فلينظر الى ابن ابى طالب فقد ساواه النبى عم بالانبياء المذكورين وهم افضل من سائر الصحابة اجماعا فكذا من يساويهم وأُجيبَ بانه تشبيه لعلّى بكل واحد من تلك الانبياء فى فضيلة واحدة ولا يدلّ على المساواة فى كل فضيلة لكل واحد منهم والّا كان علىّ افضل من الانبياء المذكورين لمشاركته ومساواته ح لكل منهم فى فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخَرين والاجماعُ منعقد قبل ظهور المخالف الثابت على ان الانبياء افضل من الاولياء المسلك الثانى ما يدلّ عليه اى على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما تكون بما له من الكمالات وقد اجتمع فى علىّ منها ما تفرّق فى الصحابة وهى امورٌ الاوّلُ العلم وعلىّ اعلم الصحابة لانه كان فى غاية الذكاء والحرص على التعلّم ومحمّدٌ صلعم اعلمُ الناس واحرصُهم على ارشاده وكان فى صِغَره فى حِجْره وفى كِبَره خَتَنًا له يدخل عليه كل وقت وذلك الذى ذكرناه من صفاته وصفات معلّمه يقتضى بلوغه فى العلم كلّ مَبْلَغ وأمّا ابو بكر فاتّصل بخدمته فى كبره وكان يصل اليه فى اليوم مرّة او مرّتين ولقوله عم اقضاكم علىّ والقُضاةُ تحتاج الى جميع العلوم فيكون اعلم منها جميعا فلا يعارضه نحوُ أفْرَضُكم زيْدٌ وأقْرؤكم أُبَيٌّ فانهما يدلّان على التفضيل فى علم الفرائض وعلم القراءة فقط ولقوله تع وتَعِيها اذنٌ واعيةٌ اى حافظة واكثرُ المفسّرين على انه علىّ ومقام المدح يقتضى الاختصاص بما مُدح به ولانه اى عليّا نهى عمر عن رجم مَنْ وَلَدَتْ لستّةِ اشهُرٍ ونبّهه على ان قوله تع والوالدات يُرْضِعْن اولادهن حَوْلَيْن

كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا يدلّ على ان اقلّ مدّة الحمل ستّة اشهر ونهاه ايضا من رجم الحاملة التى اقرّت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك على من فى بطنها فقال عمر فى كل واحدة من القضيّتين لولا علىّ لهلك عمر ولقول علىّ لو كسرت لى الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والمقصود احاطة علمه بما فى هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ منها فلا يتّجه عليه اعتراض ابى هاشم بانّ التورية منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدلّ على ما ذكرناه قوله والله ما من اية نزلت فى برّ او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الّا وانا اعلم فيمن نزلت وفى اىّ شىء نزلت ويؤيّده ان اول كلامه مشتمل على الفرض والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم بها كما يشهد به الفطرة السليمة ولانّ عليّا ذكر فى خطبه من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله فى كلام سائر الصحابة فدلّ على انه اعلم ولان جميع الفرق ينتسبون اليه فى الاصول الكلامية والفروع الفقهية وكذا المتصوّفة فى علم تصفية الباطن فان خرقة المشايخ تنتهى اليه وابن عباس رئيس المفسّرين تلميذه وكان فى الفقه والفصاحة فى الدرجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذى تكلّم فيه اولا وامر ابا الاسود الدئلى بتدوينه كما هو المشهور وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوّة والاخلاق فانه كان اعلم بها من غيره الثانى من تلك الامور الزهد اشتهر عنه انه مع اتّساع ابواب الدنيا عليه ترك التنعّم وتخشّن فى الماكل والملابس ولم يلتفت الى الملاذّ حتى قال للدنيا طلّقتك ثلثا الثالث الكرم قد اشتهر عنه انه كان يؤثر المحاويج والمساكين على نفسه واهله وكان

ذلك عادة منه حتى تصدّق فى الصلوة بخاتمه ونزل فى شأنه ما نزل
على ما مرّ وتصدق ايضا فى ليالى صيامه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه
ويُطعِمون الطعام على حبّه مسكينا ويتيما واسيرا الرابعُ الشجاعة تَواتَر
مكافحتُه للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجاهلية حتى قال عم يوم
الاحزاب لَضربةُ علىّ خير من عبادة الثَقَلَيْن وتَواتَر وقايعُه فى خيبر وغيره
الخامسُ حُسْنُ خُلْقه قد اشتهر ذلك منه حتى نُسب الى الدُعابة وقد قال
عم حسن الخلق من الايمان السادسُ مزيدُ قُوّته حتى قلع باب خيبر
بيده وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة آلهية السابعُ
نسبُه وقربُه من الرسول نسبا ومصاهرةً وهو غير خفىّ وعبّاس وان كان عمّ
النبى عم لكن كان اخا عبد الله من الاب وابو طالب اخاه من الاب والامّ
الثامنُ اختصاصُه بصاحبة كفاطمة سيّدة نساء العالمين وولدين كالحسن
والحسين وهما سيّدا شُبّان اهل الجنّة كما ورد فى الحديث ثم اولاد اولاده
ممن اتّفق الانام على فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد البسطامى
مع علوّ طبقته سقّاء فى دار جعفر الصادق رضى الله عنه وكان معروف
الكرخى بوّاب دار علىّ بن موسى الرضا هذا مما لا شبهة فى صحّته فان
معروفا كان صبيّا نصرانيا فأسلم على يد علىّ بن موسى وكان يخدمه
وأمّا ابو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متأخّر عن المعروف ولكنه كان
يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه فاذا اجتمعت
هذه الصفات المذكورة فى علىّ وجب ان يكون افضل من غيره والجوابُ
عن الكل انه يدلّ على الفضيلة وأمّا الافضلية فلا كيف ومَرْجِعُها اى
مرجع الافضلية التى نحن بصددها الى كثرة الثواب والكرامة عند الله
وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة

الاسلام ومآثرهم فى تقوية الدين ومن المعلوم فى كتب السِيَر أنّ ابا بكر لمّا اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فأسلم على يده عثمان بن عفّان وطلحة ابن عبيد الله والزبير وسعد بن ابى وقّاص وعثمان بن مظعون فتقوّى بهم الاسلام وكان دائما فى منازعة الكفّار واعلاء دين الله فى حيوة النبى عم وبعد وفاته واعلمْ ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها فى الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستدلال على الافضلية بمعنى الاكثرية فى الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة مسئلة تتعلق بها عمل فيُكتفى فيها بالظنّ الذى هو كاف فى الاحكام العملية بل هى مسئلة علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على مُنْصِف لانها بأسرها امّا آحاد او ظنّية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنّا لان الثواب تفضّل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يُثيب المطيع ويُثيب غيره وثبوتُ الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظنّ كيف ولا قَطْعَ بانّ امامة المفضول لا تصحّ مع وجود الفاضل لكما وجدنا السلف قالوا بانّ الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علىّ وحُسْنُ ظَنّنا بهم يقضى بانهم لو لم يعرفوا ذلك لَما اطبقوا عليه فوجب علينا اتّباعُهم فى ذلك القول وتفويضُ ما هو الحق فيه الى الله قال الآمدى ويراد بالتفضيل اختصاصُ احد الشخصين عن الآخر إمّا بأصلِ فضيلة لا وجودَ لها فى الآخر كالعالم والجاهل وإمّا بزيادة فيها ككونه اعلم مَثَلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة يبين اختصاصها بواحد منهم الّا ويُمْكن بيانُ مشاركةِ غيره له فيها وبتقديرِ عدمِ المشاركة فقد يُمْكن بيانُ اختصاص الآخَر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضايل لاحتمال أنْ تكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضايل كثيرة إمّا لزيادة

شرفها فی نفسها او لزیادة کمّیّتها فلا جزْمَ بالافضلیة بهذا المعنی ایضا ٭ المقصد السادس فی امامة المفضول مع وجود الفاضل منَعَه قوم کالامامیة لانه قبیح عقلا فان من اَلزَمَ الشافعیَّ حضورَ درسِ بعض آحادِ الفقهاء والعملَ بفتواه عُدَّ سفیها قاضیا بغیر قضیّة العقل وجوّزه الاکثرون وقالوا جَعْلُ المفضول رئیسا ومقتدًی فیما هو مفضول فیه کما فی المثال المذکور مستقبَح وأمّا فی غیره کما فیما نحن بصدده فلا اذ لعلّه اصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبَر فی ولایة کل امرٍ والقیام به معرفةُ مصالحه ومفاسده وقوّةُ القیام بلوازمه ورُبَّ مفضول فی علمه وعمله هو بالزعامة والریاسة اعرف وبشرایطها اقوم وعلی تحمّل اعبائها اقدر وفَصَّلَ قومٌ فی هذه المسئلة فقالوا نصبُ الافضل إن اثار فتنةً لم یجب کما اذا فُرض أنّ العسکر والرعایا لا ینقادون للفاضل بل للمفضول وإلّا وجب ٭ المقصد السابع انه یجب تعظیمُ الصحابة کلهم والکفُّ عن القدح فیهم لان الله سبحانه وتعالی عظّمهم وأثنی علیهم فی غیر موضع من کتابه کقوله والسابقون الاولون من المهاجرین والانصار وقوله یومَ لا یُخْزِی الله النبی والذین آمنوا معه نورهم یسعی بین ایدیهم وقوله والذین معه اشدّاء علی الکفّار رحماء بینهم تراهم رُکّعا سُجّدا یبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونك تحت الشجرة الی غیر ذلك من الآیات الدالّة علی عظم قدرهم وکرامتهم عند الله والرسول قد احبّهم وأثنی علیهم فی احادیث کثیرة منها قوله عم خیر القرون قرنی الذی انا فیه ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم ومنها قوله لا تسبّوا اصحابی فلو ان احدکم انفق مثلَ أُحُدٍ ذهبا ما بلغ مُدَّ احدهم ولا نَصیفَه ومنها قوله اصحابی لا تتّخذوهم غرضا بعدی فمن احبّهم فبحُبّی احبّهم ومن ابغضهم فببُغْضی ابغضهم ومن آذاهم فقد آذانی ومن

آذانى فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة فى الكتب الصحاح ثم انّ من تأمّل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدّهم فى الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم فى نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شكّ فى عظم شأنهم وبراءتهم عمّا ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك اى تيقّنه بحالهم عن الطعن فيهم ورأى ذلك مجانبا للايمان ونحن لا نلوّث كتابنا بأمثال ذلك وهى مذكورة فى المطوّلات مع التفصّى عنها فارجع اليها ان اردت الوقوف عليها وأمّا الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية من المعتزلة انكروا وقوعها ولا شكّ انه مكابرة للتواتر فى قتل عثمان ووقعة الجمل وصفّين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام فيها بتخطئة او تصويب وهم طايفة من اهل السنّة فان ارادوا انه اشتغال بما لا يعنى فلا بأس به اذ قال الشافعى وغيره من السلف تلك دماء طهّر الله عنها ايدينا فلنطهّر عنها السنتنا وان ارادوا انّا لا نعلم أوقعت ام لا فبطل لوقوعها قطعا وانت خبير بانّ الشقّ الثانى من الترديد ينافى الاعتراف بوقوعها واتّفق العمرية اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية اصحاب واصل ابن عطاء على ردّ شهادة الفريقين قالوا لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها أمّا العمرية فلانّهم يرون فسق الجميع من الفريقين وأمّا الواصلية فلانّهم يفسّقون احد الفريقين لا بعينه فلا يعلم عدالة شىء منهما والذى عليه الجمهور من الأمّة هو ان المخطئ قتلة عثمان ومحاربوا علىّ لانهما امامان فيحرم القتل والمخالفة قطعا الّا أنّ بعضهم كالقاضى ابى بكر ذهب الى ان هذه التخطئة لا تبلغ الى حدّ التفسيق ومنهم من ذهب الى

التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا ، خاتمة للمرصد السابع فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر اوجبه قوم ومنعه آخرون والحق انه تابع للمأمور به والمنهىّ عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهىُ عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انّه فرض كفاية لا فرض عينٍ فاذا قام به قومٌ سقط عن الآخرين لانّ غرضه يحصل بذلك واذا ظنّ كلّ طايفة انه لم يَقُمْ به الآخَرُ أَثِمَ الكلُّ بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول قال الآمدى ذهب بعض الروافض الى انه لا يجب بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهى عن المنكر الّا بنصب الامام واستنابته كما فى اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهلُ السنّة الى وجوبه شرعا والجُبّائىّ وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبّائى يجب مطلقا فيما يُدْرَك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم إنْ تضمّن الامرُ بالمعروف والنهىُ عن المنكر دَفْعَ ضرر عن الآمر والناهى ولا يندفع عنه الّا بذلك وجب والّا فلا والذى يدلّ على وجوبه عندنا الاجماعُ فانّ القايل قايلان قايل بوجوبه مطلقا وقايل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتّفق الكلّ على وجوبه فى الجملة والكتابُ كقوله تع ولتكن منكم أُمّةٌ يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسُنّةُ كقوله عم لَتأمُرُنّ بالمعروف ولَتنهَوُنّ عن المنكر وليَسلّطَنّ اللهُ شرارَكم على خِيارِكم ويدعو خيارِكم فلا يستجاب وأمّا عدمُ توقّف جوازه على استنابة الامام فيدلّ عليه أنّ كلّ واحد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر بلا استنابة واذنٍ من الامام وكان ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم فلم يوجد له نكير فكان اجماعا على جوازه ولوجوبه بعد علمه بانّ ما يأمر به معروف وانّ ما ينهى عنه منكر وانّ ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التى اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهى والمنهىّ شرطان احدهما ان يُظَنّ انه لا يصير موجبا

لثوران فتنة والّا لم يجب وكذا لا يجب اذا ظُنّ انه لا يُفْضى الى المقصود بل يُسْتحبّ ح اظهارا لشعار الاسلام فوجوبه انما هو اذا جُوِّز حصول المقصود بلا اثارة فتنة وثانيهما عدمُ التجسّس والتفتيش عن احوال الناس للكتاب والسنّة امّا الكتاب فقوله تع ولا تَجسّسوا وقوله انّ الذين يُحبّون ان تَشيع الفاحشة فى الذين آمنوا الاية فانه يدلّ على حرمة السعى فى اظهار الفاحشة ولا شكّ أنّ التجسّس سعىٌ فى اظهارها وامّا السنّة فقوله عم مَنْ تتبّع عورة اخيه تَتبّع اللهُ عورته ومن تَتبّع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاوّلين والآخرين وقوله عم من ابتلى بشىء من هذه القاذورات فليسترْها بستر الله فانّ من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حدّ الله وايضا قد عُلم من سيرته عم انه كان لا يتجسّس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا اللهُ ممن اتّبع الهدى واقتدى رسول الله واصحابه والصالحين من عباده انّه ولىّ الهداية والتوفيق الحمدُ لله رب العالمين والصلوة على نبيه محمد وآله واصحابه اجمعين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين • تذييل للكتاب فى ذكر الفِرَق التى اشار اليها الرسول عم بقوله سيفترق أُمّتى ثلثا وسبعين فرقة كلّها فى النار الّا واحدة وهى ما انا عليه واصحابى وكان من معجزاته حيث وقع ما اخبر به قال الآمدى كان المسلمون عند وفاة النبى عم على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الّا من كان يُبْطن النفاقَ ويُظْهِر الوفاقَ ثم نشاء الخلافُ فيما بينهم اوّلا فى امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبى عم فى مرض موته ائتونى بقرطاس اكتبْ لكم لا تضلّوا بعدى حتى قال عمر ان النبى عم قد غلبه الوجعُ حَسْبُنا كتابُ الله وكَثُر اللغط فى ذلك حتى قال النبى عم قوموا عنّى لا ينبغى عندى

التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلّف عن جيش أُسامة فقال قوم بوجوب اتّباعه لقوله عم جهّزوا جيش أُسامة لعن الله من تخلّف عنه وقال قوم بالتخلّف انتظارا لما يكون مِنْ رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال انّ محمّدا قد مات عَلَوْتُه بسيفى وانما رُفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمّدا فإنّ محمّدا قد مات ومن يعبد آلهَ محمّد فانّه حيّ لا يموت وتلا قوله تع وما محمّد الّا رسول قد خلت مِنْ قبله الرسل الاية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كأنّي ما سمعتُ هذه الاية الى الآن وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكّة او المدينة او القُدْس حتى سمعوا ما رُوى عنه مِنْ أنّ الانبياء يُدْفَنون حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة وثبوت الإرْث عن النبى عم كما مرّ وفى قتال مانعِي الزكوة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال النبى عم أُمرتُ ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منّى دماءهم واموالهم فقال له ابو بكر ليس قد قال الّا بحقّها ومِنْ حقّها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولو منعونى عقالا ممّا ادّوه الى النبى عم لقاتلتُهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص ابى بكر على عمر بالخلافة ثم في امور الشورى حتى استقرّ الامر على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفى خلافة علىّ ومعاوية وما جرى في وقعة الجَمَل وصِفّين ثم اختلافهم ايضا في بعض الاحكام الفرعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجدّ مع الاخوة وعقد الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرّج ويترقّى شيئا فشيئا الى آخر ايّام الصحابة حتى ظهر مَعْبَدُ الجُهَنىّ وغَيْلانُ الدمشقىّ ويونس الأَسْوارىّ وخالفوا في القَدَر واسناد جميع الأشياء الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعّب والآراء تتفرّق حتى تفرّق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة واذا

عرفتَ هذا فنقول اعلم ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة

والخوارج والمُرْجِئة والنَّجّارية والجَبْرية والمشبّهة والناجية • الفرقة الاولى

لمعتزلة اصحاب واصل بن عطاء الغزّال اعتزل عن مجلس لحسن البصرى
اوذلك انه دخل على لحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر فى زماننا جماعة
يكفّرون صاحب الكبيرة يعنى وعيديّة لخوارج وجماعة اخرى يُرْجئون
الكباير ويقولون لا يضرّ مع الايمان معصيةٌ كما لا ينفع مع الكفر طاعةٌ
فكيف تَحْكُم لنا ان نعتقد فى ذلك فتفكّر لحسن وقبل ان يجيب قال
واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا ثم قام
الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرّر على جماعة من اصحاب
لحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويُثْبِت
له منزلة بين المنزلتين قايلا ان المؤمن اسمُ مدح والفاسق لا يستحق
المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر
اعمال لخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد فى النار اذ ليس فى الآخرة الّا
فريقان فريق فى لجنة وفريق فى السعير لكن تُخفّف عليه ويكون دركته
فوق دركات الكفّار فقال لحسن قد اعتزل عنّا واصل فلذلك يسمّى هو
واصحابه معتزلة ويلقّبون بالقَدَرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم
وانكارِهم القَدَر فيها وانّهم قالوا انّ من يقول بالقدرِ خيرِه وشرِّه من الله
أوْلَى باسم القدرية مِنّا وذلك لانّ مُثْبِت القدر احقّ بأن يُنْسَب اليه من
نافيه فنقول كما يصحّ نسبة مُثْبِته اليه يصحّ نسبة النافى ايضا اذا بالغ
فى نفيه لانه ملتبس به ولا يمكن حمل القدرية الى المثبتين له لانه
يردّه قوله عم القدرية مجوس هذه الامة فانه يقتضى مشاركتهم للمجوس
فيما اشتهروا به من اثبات خالقَيْن لا فى قولهم بانّ الله خلق شيئا ثم
انكره والنافون له هم المشاركون لهم فى تلك الصفة المشهورة حيث
يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبايح والشرور اليه دون الله
سبحانه ويردّه ايضا قوله عم فى حقّ القدرية هم خصماء الله فى القدر
ولا خصومة للقايل بتفويض الامور كلها اليه تع انما لخصومة لمن يعتقد

انه يقدر على ما لا يريده الله بل يكرهه والمعتزلة لقّبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الاصلح ونفى الصفات القديمة يعنى انهم قالوا يجب على الله تع ما هو الاصلح لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يُخلّ بما هو واجب عليه تع اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا بنفى الصفات الحقيقية القديمة القايمة بذاته احترازا عن اثبات قدماء متعدّدة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا اى المعتزلة جميعا بانّ القدم اخصّ وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة وبنفى الصفات الزايدة على الذات وان كلامه تع مخلوق مُحْدَث مركّب من الحروف والاصوات وبانه غير مرئىّ فى الاخرة بالابصار وبان الحسن والقبح عقليّان ويجب عليه تع رعاية الحكمة والمصلحة فى افعاله وثوابُ المطيع والتايب وعقاب صاحب الكبيرة ثم انهم بعد اتّفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفّر بعضهم بعضا منهم الواصلية اصحاب ابى حُذَيْفة واصل ابن عطاء قالوا بنفى الصفات قال الشهرستانى شرعَتْ اصحابه فى هذه المسئلة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردّوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيّتان اعتبارتّتان للذات القديمة كما قاله الجُبّائى او حالان كما قاله ابو هاشم وقالوا بالقَدَر اى اسناد افعال العباد الى قدرتهم وامتناع اضافة الشرّ الى الله تع وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين على ما مرّ تفصيله وذهبوا الى الحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوّزوا ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد فى النار وكذا علىّ ومقاتلوه وحكموا بانّ عليّا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم يُقْبَل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اى الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه العَمْرية مِثْلهم اى مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم الّا انهم فسّقوا

الفريقين فى قصّتى عثمان وعلىّ وهم ينْتسبون الى عمرو بن عُبَيْد وكان من رُواة الحديث معروفا بالزهد تابَعَ واصل بن عطاء فى القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق الهُذَيْلية اصحاب ابى هذيل بن حمدان العلّاف شيخ المعتزلة ومقرّر طريقتهم اخذ الاعتزال من عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا بفناء مقدورات الله تع وهذا قريب من مذهب جَهْم حيث ذهب الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله تع اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلّفين ولا تكليف فى الاخرة وان اهل الخُلْدَيْن تنقطع حركاتهم ويصيرون الى جمودٍ دايم وسكون ويجتمع فى ذلك السكون اللذّات لاهل الجنة والآلام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول لانه التزم فى مسئلة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث لا اوّل لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا اقول ايضا بحركات لا تنتهى الى آخرها بل تصير الى سكون وتوهّم ان ما لزمه فى الحركة لا يلزمه فى السكون ولذلك يسمّى المعتزلةُ ابا الهذيل جَهْمِىّ الآخرة وقيل انه قدرىّ الاولى جهمىّ الآخرة وقالوا ان الله عالم بعلم هو ذاته وقادر بقدرة هى ذاته وحىّ بحيوة هى ذاته واخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تع واحد من جميع جهاته لا تَعَدُّدَ فيه اصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات وقالوا هو مريد بارادة حادثة لا فى مَحَلّ وأوّل من احدث هذه المقالة هو العلّاف وقالوا بعض كلامه تع لا فى محلّ وهو كُنْ وبعضه فى محلّ كالامر والنهى والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كُنْ فلا يُتصوّر لها محلّ وقالوا ارادته تع غير المراد قيل لانّ ارادته عبارة عن خلقه لشىء وخلقه للشىء مُغاير لذلك الشىء بل الخلق عندهم قول لا فى محلّ اعنى كلمة كُنْ فتأمّلْ وقالوا الحاجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا تخلو الارض عن اولياء الله تع هم

معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئًا من المعاصى فالحجة قولهم لا التواتر الذى هو كاشف عنه وتُوفّى العلّاف سنة خمس وثلثين ومائة

ومن اصحابه ابو يعقوب الشحّام النّظّامية اصحاب ابراهيم بن سيّار النظّام وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله ان يفعل بعباده فى الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر ان يزيد فى الاخرة او ينقص من ثواب او عقاب لاهل الجنة والنار وتوهّموا ان غاية تنزيهه تع عن الشرور والقبايح لا تكون الا بسلب قدرته عليها فهم فى ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب وقالوا كونه تع مريدا لفعله انه خالقه على وفق علمه وكونه مريدا لفعل العبد انه آمر به وقالوا الانسان هو الروح والبدن هو آلتها وقد اخذه النظّام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف ساير فى البدن سَرَيانَ ماء الورد فى الورد والدهن فى اللبن والسمسم وقالوا الاعراض كالالوان والطعوم والروايح اجسام كما هو مذهب هشام بن الحَكَم فتارةً يحكم بانّ الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام اعراض وقالوا الجوهر مؤلّف من الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركّب والايمان مثل الكفر فى تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما حصول الصورة فى القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجىّ هو مطابقة تلك الصورة لمتعلّقها وعدمُ مطابقتها له وقالوا الله خَلَق الخلق اى المخلوقات دفعةً واحدة على ما هى عليه الآن معادنَ ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلقُ آدم متقدّما على خلق اولاده الا انه تع كمّن بعضَ المخلوقات فى بعض والتقدّم والتأخّر فى الكمون والظهور وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز وقالوا نظمُ القرآن ليس بمعجز انما المعجز اخبارُه عن الغيب من الامور السالفة والآتية وصرفُ الله العربَ عن

الاهتمام بمعارضته حتى لو خلّاهم لأمكنهم الاتيانُ بمثله بل بافصح منه وقالوا التواتر الذى لا يحصى عدده يحتمل الكذب والاجماعُ والقياس ليس شىء منهما بحجّة وقالوا بالطفرة ومالوا الى الرفض ووجوب النصّ على الامام وثبوته اى ثبوت النصّ من النبى على علىّ لكن كتمه عمر وقالوا من خان بالسرقة فيما دون نصاب الزكوة كمائة وتسعة وتسعين درهما واربعة من الابل مثلا او ظلم به على غيره بالغصب والتعدّى لا يفسق الأسوارِيةُ اصحاب الاسوارىّ وافقوا النظّامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدّين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر فتعلّق العام او الاخبارِ من الله بأحد الطرفين لا يمنع مقدوريةَ الآخَر للعبد الإسْكافيةُ اصحاب ابى جعفر الإسْكاف قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه الجعفرية اصحاب الجعفرَيْن جعفر بن مُبَشّر وابن حَرْب وافقوا الاسكافيةَ وزادوا عليهم متابعةً لابن المبشّر ان فى فُسّاق الأمّة من هو شرّ من الزنادقة والمجوس والاجماع من الامة على حدّ الشُرْب خطاء لان المعتبَر فى الحدّ هو النصّ وسارق الحبّة فاسق منخلع عن الايمان البِشْرِيةُ هو بِشْر ابن المُعْتَمِر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذى احدث القول بالتوليد قالوا الأعراض من الألوان والطعوم والروايح وغيرها كالادراكات من السمع والرؤية تقع اى يجوز ان تحصل متولّدة فى الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابُها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البِنْية والجوارح عن الآفات وقالوا الله قادر على تعذيب الطفل ولو عذّبه لكان ظالما لكنه لا يستحق ان يقال فى حقّه تع ذلك بل يجب ان يقال

ولو عذّبه لكان الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقّا للعقاب وفيه تناقض اى حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا المُزداريةُ هو ابو موسى عيسى بن صبيح المُزْدار هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيارة وهو تلميذ بِشْر اخذ العلم منه وتزهّد حتى سُمّى راهب المعتزلة قال الله قادر على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله عما قاله علوّا كبيرا ويجوز ان يقع فعل من الفاعلين تولّدًا لا مباشرةً قال والناس قادرون على مِثْل القرآن واحسنَ منه نظما وبلاغةً كما قاله النظّام وهو الذى بالَغ فى حدوث القرآن وكفّر القايلَ بقدَمه قال ومن لابس السلطانَ كافرٌ لا يوارث اى لا يرث ولا يورث منه وكذا من قال بخلق الاعمال وبالرؤية كافر ايضا الهِشاميةُ هو هِشام بن عمرو الغُوطى الذى كان فى القَدَر اكثرَ مبالغةً من سائر المعتزلة قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله تع مع وروده فى القرآن لاستدعائه موكِّلا ولم يعلموا ان الوكيل فى اسمائه بمعنى الحفيظ كما فى قوله تع وما انت عليهم بوكيل ولا يقال الّف اللهُ بين القلوب مع انه مخالف لقوله تع ما الّفتَ بين قلوبهم ولكن الله الّف بينهم وقالوا الأعراض لا تدلّ على الله ولا على رسوله اى هى لا تدلّ على كونه تع خالقا لها ولا تصلح دلالةً على صدقِ مدّعى الرسالة انّما الدالّ هو الاجسام ويلزمهم على ذلك انّ فَلْقَ البحر وقَلْبَ العصا حيّةً واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدقِ من ظهر على يده وقالوا لا دلالة فى القرآن على حلال وحرام والامامةُ لا تنعقد مع الاختلاف بل لا بد من اتّفاق الكلّ قيل ومقصودُهم الطعن فى امامة ابى بكر اذ كانت بيعته بلا اتّفاق من جميع الصحابة لانه بقى فى كلّ طرف طايفةٌ على خلافه والجنّة والنار لم تُخلَقا بعدُ اذ لا فايدة فى وجودهما الآن ولم يُحاصَر عثمان ولم يُقتَل مع كونه متواترا ومن افسد صلوة فى آخرها

وقد افتتحها اولا بشروطها فاوّل صلوته معصيةٌ منهيٌّ عنه مع كونه مخالفا للاجماع الصالحية اصحاب الصالحيّ ومن مذهبهم انهم جوّزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جوازُ ان يكون الناس مع اتّصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون البارئ تع حيّا وجوّزوا خلوّ الجوهر عن الأعراض كلّها الحابطية هو احمد بن حابط نُسب أتّباعه الى ابيه وهو من اصحاب النظّام قالوا للعالَم الٰهان قديم هو الله تع ومُحْدَث هو المسيح والمسيح هو الذى يحاسب الناس فى الاخرة وهو المراد بقوله وجاء ربّك والملك صفّا صفّا وهو الذى يأتى فى ظُلَل من الغمام وهو المعنىّ بقوله عم ان الله خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبّار قَدَمَه فى النار وانما هو المسيح لانه ذراء الاجسام واحدثها قال الامدى وهؤلاء كفّار مشركون الحُدَبية هو فضل الحُدَبىّ ومذهبهم مذهب الحابطية الا انهم زادوا التناسخ وأنّ كل حيوان مكلّف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلاء بالغين فى دارٍ سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلّفهم شكر نعمته فاطاعه بعض فاقرّهم فى دار النعيم التى ابتلاهم فيها وعصاه بعض فى الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهى النار واطاعه بعض فى البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجسام الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضرّاء والآلام واللذّات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقلّ وطاعاته اكثر كانت صورته احسن وآلامه اقلّ ومن كانت بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان فى الدنيا فى صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا عينُ القول بالتناسخ المعمّرية هو مُعمّر بن عبّاد السلمى قالوا الله لم يخلق غير الاجسام واما الاعراض فيخترعها الاجسام امّا طبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة وامّا اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب ان حدوث الاجسام وفناءها عند معمّر من الاعراض فكيف يقول انها من افعال الاجسام وقالوا

لا يوصف الله بالقدم لانه يدلّ على التقادم الزمانى والله سبحانه ليس بزمانىّ ولا يعلم الله نفسه والّا اتّحد العالم والمعلوم وهو ممتنع والانسان لا فعْل له غير الارادة مباشرةً كانت او توليدًا بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة فى حقيقة الانسان الثُمامية هى ثمامة بن اشرس النُمَيْرى كان جامعا بين الدين وخلاعة النفس قالوا الافعال المتولّدة لا فاعل لها اذ لا يمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميّت فيما اذا رمى سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه ولا الى الله تع لاستلزامه صدور القبيح عنه والمعرفة متولّدة من النظر وانّها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون فى الاخرة ترابا لا يدخلون جنّة ولا نارا وكذا البهايم والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة وهى قبل الفعل ومن لا يعلم خالقه من الكفّار معذور والمعارف كلّها ضرورية ولا فعْل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا مُحْدث والعالَم فعْل الله بطبعه كانهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب ويلزمه قِدَم العالَم وكان ثمامة فى زمان المأمون وكان له عنده منزلة الخيّاطية اصحاب ابى الحسين بن ابى عمرو الخيّاط قالوا بالقدر اى اسناد الافعال الى العباد وتسمية المعدوم شيئًا اى ثابتا متقرّرا فى حال العدم جوهرا وعرضا اى الذوات المعدومة الثابتة متّصفة بصفات الاجسام فى حالة العدم وانّ ارادته تع كونه قادرا غير مُكْرَه ولا كاره وهى اى ارادته تع فى افعال نفسه الخلق اى كونه خالقا لها وفى افعال عباده الامر بها وكونه سميعا وبصيرا معناه انه عالم بمتعلّقهما وكونه يرى ذاته وغيره معناه انه يعلمه الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء فى ايّام المعتصم والمتوكّل وقد طالع كتب الفلاسفة وروّج كثيرا من مقالاتهم

بعبارته اللطيفة البليغة قالوا المعارف كلها ضرورية ولا ارادة في الشاهد اى في الواجد منا انما هي اى ارادته لفعله عدم السهو اى كونه عالما به غير ساه عنه وارادته لفعل الغير هي الميل اى ميل النفس اليه وقالوا الاجسام ذوات طبايع مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر انما يتبدل الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولى والنار تجذب اليها اهلها لا ان الله يدخلها اى يدخلهم فيها والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة الكعبية هو ابو القاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته فاذا قيل انه تع مريد الافعال اريد انه خالق لها واذا قيل مريد افعال غيره اريد انه آمر بها ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الخياط الجبائية هو ابو على محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل والله تع مريد بتلك الارادة موصوف بها والعالم يفنى بفناء لا في محل عند ارادة الله تع فناء العالم والله متكلم بكلام مركب من حروف واصوات نخلقه الله في جسم والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحل فيه ولا نرى الله في الآخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مومن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء ويجب على الله تع لمن يكلف اى للمكلف اكمال عقله وتهيئة اسباب التكاليف له اى يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو اصلح له والانبياء معصومون وشارك ابو على فيها اى في الاحكام المذكورة ابا هاشم ثم انفرد عنه بأن الله تع عالم لذاته بلا ايجاب صفة هي علم ولا حالة توجب العالمية وكونه سميعا بصيرا معناه انه حى

لا آفة به ويجوز الايلام للعوض البهشمية انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذمّ والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة وبانّه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه ويلزمه ان لا يصحّ اسلام الكافر مع ادنى ذنب اصرّ عليه ولا توبة مع عدم القدرة فلا يصحّ توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار اخرس ولا توبة الزانى عن زناه بعد ما جُبّ ولا يتعلّق علمٌ واحدٌ بمعلومَيْن على التفصيل ولله احوالٌ لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة قال الآمدى هذا تناقض اذ لا معنى لكون الشيء حادثا الا انه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه ٭ الفرقة الثانية من الفرق الاسلامية الشيعة اى الذين شايعوا عليّا قالوا انه الامام بعد رسول الله بالنصّ امّا جليّا وامّا خفيّا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فامّا بظلم يكون من غيرهم وامّا بتقيّة منه او من اولاده وهم اثنتان وعشرون فرقة يكفّر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية امّا الغلاة فثمانية عشر السبائية قال عبد الله ابن سبآء لعلىّ انت الالٰه حقّا فنفاه علىّ الى المدائن وقيل انه كان يهوديا فاسلَمَ وكان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون وصيّ موسى مثلَ ما قال فى علىّ وهو اوّل من اظهر القول بوجوب امامة علىّ ومنه تشعّبت اصناف الغلاة قال ابن سبآء انّه لم يمت علىّ ولم يُقْتَلْ وانما قتل ابن مُلْجَم شيطانا تصوّر بصورة علىّ وعلىّ فى السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانّه ينزل بعد هذا الى الارض ويملؤها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين الكاملية قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علىّ وبكفر علىّ بترك طلب الحقّ وقال بالتناسخ فى الارواح عند

الموت وأنّ الامامة نور يتناسخ اى ينتقل من شخص الى آخر وقد يصير في شخص نبوّة بعد ما كان فى شخص آخر امامةً البنانيةُ قال بنان بن سمْعان التميمى النهْدى اليمَنى الله على صورة انسان وبهْلك كله الّا وجهه وروحُ الله حلّتْ فى علىّ ثم فى ابنه محمّد بن الحنَفيّة ثم فى ابنه ابى هاشم ثم فى بنان المُغيريةُ قال مُغيرة بن سعيد العجلىّ الله جسم على صورة انسان بل رجل من نور على رأسه تاج من نور وقلبهُ منْبع الحكمة ولمّا اراد أن يخلق الخلق تكلّم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على رأسه وذلك قوله تع سبّح اسم ربّك الاعلى الذى خلق فسوّى ثم انه كتب فى كفّه اعمال العباد فغضب من المعاصى فعرِق فحصل منه اى من عَرَقه بحْران احدهما مِلْح مُظْلِم والآخر حُلْو نيّر ثم اطّلع فى البحر النيّر وابصر فيه ظِلّه فانتزعه اى انتزع بعضا من ظلّه فجعل وخلق منه الشمس والقمر وأفنى الباقى من الظلّ نفْيا للشريك وقال لا ينبغى أن يكون معى الهٌ آخر ثم خلق الخلق من البحرين فالكفرَ اى الكُفّار من المُظْلِم والايمانَ اى المؤمنين من النيّر ثم ارسل محمّدا والناسُ فى ضلال وعرض الأَمانة وهى منْعُ علىّ عن الامامة على السموات والارض والجبال فأبيْنَ أن يحْمِلْنها وأشْفقْن منها وحمَلَها الانسانُ وهو ابو بكر حملها بأمْرِ عُمَر حين ضمِن أن يُعينه على ذلك بشرط أن يجعل ابو بكر الخلافة بعده له وقولهُ تع كمثل الشيطان الآية نزل فى حق ابى بكر وعمر وهؤلاء يقولون الامام المنتظَر هو زكريا بن محمّد بن علىّ بن الحسين بن علىّ وهو حى مُقيم فى جبل حاجر الى ان يؤمر بالخروج وقيل المُغيرة فانّه لمّا قُتل

اختلف أصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان
هو قايلا به الجناحية هو عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر
ذى الجناحين قالوا الارواح تتناسخ فكان روح الله فى آدم ثم فى شيث ثم
الانبياء والائمة حتى انتهت الى علىّ واولاده الثلثة ثم الى عبد الله هذا
وقالت الجناحية هو اى عبد الله حىّ مقيم بجبل اصفهان وسيخرج
وانكروا القيامة واستحلّوا المحرّمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها المنصورية
هو ابو منصور العجلىّ عزا نفسه الى ابى جعفر محمّد الباقر فلمّا تبرّاء منه
وطرده ادّعى الامامة لنفسه قالوا الامامة صارت لمحمّد بن علىّ بن الحسين
ثم انتقلت عنه الى ابى منصور وزعموا ان ابا منصور عرج الى السماء
ومسح الله رأسه بيده وقال يا بنىّ اذهب فبلّغ عنى ثم انزله الى الارض وهو
الكسف المذكور فى قوله تع وإن يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا
سحاب مركوم وكان قبل ادّعاء الامامة لنفسه يقول الكسف علىّ بن ابى
طالب وقالوا الرسل لا تنقطع ابدا والجنة رجل أمرنا بموالاته وهو الامام
والنار بالضدّ اى رجل أمرنا ببغضه وهو ضدّه اى ضد الامام وخصمه كأبى
بكر وعمر وكذا الفرايض والمحرّمات فان الفرايض اسماء رجال أمرنا بموالاتهم
والمحرّمات اسماء رجال أمرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك انّ من ظفر برجل
منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة الخطّابية هو
ابو خطّاب الاسدى عزا نفسه الى ابى عبد الله جعفر الصادق فلمّا علم
منه غلوّه فى حقّه تبرّاء منه فلما اعتزل عنه ادّعى الامر لنفسه قالوا الائمة
انبياء وابو الخطّاب نبىّ فعرضوا طاعته اى زعموا ان الانبياء فرضوا على
الناس طاعة ابى الخطّاب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة آلهة والحسنان
ابناء الله وجعفر الصادق الله لكن ابو الخطّاب افضل منه ومن علىّ

وهؤلاء يستحلّون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامامُ بعد قتله
اى قتل ابى الخطّاب مُعَمَّرٌ اى ذهب الى ذلك جماعةٌ منهم فعبدوا معمّرا
كما كانوا يعبدون ابا الخطّاب وقالوا الجنّة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا
لا تفنى واستباحوا المحرّمات وتركوا الفرايض وقيل الامام بعد قتله بَزِيغٌ
اى ذهب الى ذلك طايفةٌ اخرى منهم وقالوا انّ كل مومن يُوحَى اليه
متمسّكين بقوله تع وما كان لنفس أن تموت الا بإذْن الله اى بوَحْى من
الله اليه وفيهم اى فى اصحاب بزيغ من هو خير من جبرائيل وميكائيل وهم
لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يُرْفَعون الى الملكوت وقيل هو اى
الامام بعد ابى الخطّاب عمير بن بنان العجلى الّا انهم يموتون اى يقولون
بذلك الغُرابيةُ قالوا محمّد بعلىّ اشبهُ من الغراب بالغراب والذباب
بالذباب فبعث الله جبرائيل الى علىّ فغلط جبرائيل فى تبليغ الرسالة من
علىّ الى محمّد قال شاعرهم • غلط الأَمينُ فجازها عن حَيْدَر • فيلعنون
صاحب الريش يعنون به جبرائيل الذّمّيةُ لُقّبوا بذلك لانهم ذمّوا
محمّدا لان عليّا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا لنفسه وقيل
بالهيّتهما اى قال طايفة منهم بالهيّة محمّد وعلىّ ولهم فى التقديم خلاف
فبعضهم يقدّم عليّا فى الأحكام الالهيّة وبعضهم يقدّم محمّدا وقيل بالهيّة
خمسة اشخاص يسمّوْن اصحابَ العَباء هما وفاطمة والحَسَنان وهؤلاء
زعموا ان هذه الخمسة شىء واحد وان الروح حالّة فيهم بالسويّة لا مزيّة
لواحد منهم على آخرَ ولا يقولون فاطمة تَحاشيا عن وَصْمة التأنيث
الهِشاميةُ اصحاب الهِشامَيْنِ ابن الحَكَم وابن سالم الجَواليقى قالوا
الله جسد اتّفقوا على ذلك ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض

عميق متساوٍ طوله وعرضه وعمقه وهو كالسبيكة البيضاء الصافية يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومَجسّة بفتح الميم وهى الموضع الذى يجسّه الطبيب كأنّهم يريدون بها النبض قالوا وليست هذه الصفات المذكورة غيره اى غير ذاته تع ويقوم الله ويقعد ويتحرّك ويسكن وله مشابهة بالأجسام لولاها لم تدلّ عليه ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه وهو سبعة أشبار بأشبار نفسه مماسّ للعرش بلا تفاوت بينهما اى على وجه لا ينفصل أحدهما من الاخر وارادته تع حركة هى عينه ولا غيره وانما يعلم الاشياء بعد كونها لا قبله بعلم لا قديم ولا حادث لانه صفة والصفة لا توصف وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره لما مرّ والاعراض لا تدلّ على البارئ انما الدالّ عليه هو الأجسام لما عرفتَ من مشابهته اياها والائمّة معصومون دون الانبياء لان النبى يوحى اليه فيتقرب به الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما وقال ابن سالم هو على صورة انسان له يد ورجل وحواسّ خمس وانف واذن وفم وعين وله وَفْرة سوداء ونصفه الاعلى مجوّف والاسفل مُصْمَت الا انه ليس لحما ودما الزرارية هو زُرارة بن اعين قالوا بحدوث الصفات لله تع وقبلها اى قبل حدوثها له لا حيوة فلا يكون ح حيّا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا اليونسية هو يونس ابن عبد الرحمن القُمّى قال الله تع على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى منها اى من الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكُرْكىّ تحمله رِجْلاه وهو اقوى منهما الشيطانية هو محمّد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه تع نور غير جسمانى ومع ذلك هو على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها الرِزامية قالوا الامامة بعد علىّ لمحمّد بن الحَنَفية ثم ابنه عبد الله ثم علىّ بن عبد الله بن عبّاس ثم اولاده الى المنصور ثم

حلّ الاله في ابى مُسْلِم وانه لم يُقْتَل واستحلّوا المَحارم وترك الفرايض ومنهم من ادّعى الالهية في المقنّع المفوّضة قالوا الله فوّض خلق الدنيا الى محمّد اى الله خلق محمّدا وفوّض اليه خلق الدنيا فهو الخلّاق لها بما فيها وقيل فوّض ذلك الى علىّ البَدآئيّة جوّزوا البدآء على الله تع اى جوّزوا ان يريد الله شيئًا ثم يبدو له اى يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له ويلزمه ان لا يكون الربّ عالما بعواقب الامور النُصَيْرية والاسْحاقية قالوا حَلّ الله تع في علىّ فان ظهور الروحانى في الجسد الجسمانى عما لا يُنْكر أمّا في جانب الخير فكظهور جبرائيل بصورة البشر وأمّا في جانب الشرّ فكظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولمّا كان علىّ واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيّدين بتأييدات متعلّقة بباطن الأسرار قلنا ظهر الحقّ تع بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن ههنا اطلقنا الالهية على الائمّة ألا ترى ان النبى قاتل المشركين وعليًا قاتل المنافقين فان النبى يحكم بالظاهر والله يتولّى السراير الاسْماعيلية ولُقّبوا بسبعة القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا للقرآن باطن وظاهر والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبةُ الباطن الى الظاهر كنسبة اللبّ الى القشر والمتمسّك بظاهره معذّب بالمشقّة في الاكتساب وباطنه مؤدّ الى ترك العمل بظاهره وتمسّكوا في ذلك بقوله تع فضُرِب بينهم بسور له باب باطنُه فيه الرحمةُ وظاهرُه مِنْ قِبَله العذابُ وهذا القول اخذوه من المنصورية والجناحية ولُقّبوا بالقَرامطة لان اوّلهم الذى دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له حَمْدانْ قَرْمَطْ وهى احدى قُرَى واسط وبالخُرّمية لاباحتهم المحرّمات والمَحارِمَ وبالسَبْعية لانهم زعموا ان النُطَقاء بالشرايع اى الرُسُل سبعة ائمّة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمّد ومحمّد المهدى سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمّة يتمّمون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يُقْتَدَى وبهم يُهْتَدَى في الدين وهم

متفاوتون فى الرُتَب امامٌ يؤدّى عن الله وهو غاية الأدلّة الى دين الله وحُجّةٌ يؤدّى عنه اى عن الامام ويحمل عِلْمَه ويحتجّ به له وذو مصّة يمصّ العلْم من الحجّة اى يأخذه منه فهذه ثلثة وابوابٌ وهم الدُعاة فأكبرُ اى داعٍ اكبر هو رابعهم برفع درجات المؤمنين وداعٍ مأذون يأخذ العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيُدْخِلهم فى ذمّة الامامة ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم ومكلِّب قد ارتفعتْ درجته فى الدين ولكن لم يُؤْذَنْ له فى الدعوة بل فى الاحتجاج على الناس فهو يحتجّ ويرغّب الى الداعى ككلب الصائد حتى اذا احتجّ على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحقّ اداه المكلِّبُ الى الداعى المأذون ليأخذ عليه العهود قال الآمدى وانما سمّوا مثلَ هذا مكلّبا لأنّ مَثَلَه مَثَلُ الجارح يحبس الصيد على كلب الصايد على ما قاله تع وما علّمتم من الجوارح مكلّبين وهو سادسهم ومؤمن يتبعه اى يتبع الداعى وهو الذى أُخذ عليه العهد وآمن وأيقن بالعهد ودخل فى ذمّة الامام وجنده وهو سابعهم قالوا ذلك الذى ذكرناه كالسموات والارضين والبحار وأيّام الأسْبوع والكواكب السيّارة وهى المدبّرات امرا كلّ منها سبعة كما هو المشهور ولقّبوا بالبابكية اذ اتّبع طايفة منهم بابك الخُرَّمى فى الخروج بآذَرْبِيْجان وبالمحمّرة للبسهم الحُمْرة فى ايّام بابك او تسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حَميرا وبالاسْماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل ابن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه وقيل لانتساب زعيمهم الى محمّد بن اسماعيل وأصْلُ دعوتهم على ابطال الشرايع لان الغيّارية وهم طايفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرايع على وجوه تعود الى قواعد أسلافهم وذلك انّهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه أسلافهم من

المُلْك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكنّا نَحْتال بتأويل شرايعهم الى ما يعود الى قواعدنا وسندرّج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلماتهم ورأسهم في ذلك حَمْدانْ قرمَطْ وقيل عبد الله بن مَيْمون القدّاح ولهم في الدعوة واستدراج الطَغام مراتبُ الذوقْ وهو تَفرّس حال المدعوّ هل هو قابل الدعوة ام لا ولذلك منعوا إلقاء البذر في السَبْخَة اى دعوةَ من ليس قابلًا لها ومنعوا التكلّم في بيت فيه سراج اى في موضع فيه فقيه او متكلّم ثم التأنيسُ باستمالة كلّ واحد من المدعوّين بما يميل اليه بهواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زيّنه في عينه وقبّح نقيضه وإن كان يميل الى الخلاعة زيّنها وقبّح نقيضها حتّى يحصل له الأُنْس به ثم التشكيكُ في أركان الشريعة بمقطّعاتِ السور بأن يقول ما معنى الحروف المقطّعة في اوايل السور وقضاء صوم الحايض دون قضاء صَلاتها اى لِمَ يجب احدهما دون الآخَر ووجوبِ الغُسْل من المنيّ دون البول وعدد الركعات اى لِمَ كان بعضها اربعا وبعضها ثلثا وبعضها ثنتين الى غير ذلك من الامور التَعَبُّديّة وانما يشكّكون في هذه الاشياء ويَبطّون الجواب عنهم ليتعلّق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الرَبْطُ وهو امران الاوّل اخذ الميثاق منه بأن يقولوا قد جرتْ سُنّة الله بأخذ المواثيق والعهود ويستدلّوا على ذلك بقوله تع واذ اخذنا من النبيّين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل واحد ميثاقه بحسب اعتقاده أن لا يُفْشي لهم سرّا والثانى حَوالتُه على الامام في حلّ ما اشكل عليه من الامور التى القاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد حتى يترقّى من درجته وينتهى الى الامام ثم التدليسُ وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله الى ما دعاه

اليه ثم التأسيس وهو تمهيد مقدّمات يقبلها ويسلّمها المدعوّ وتكون سابقة له الى ما يدعوه اليه من الباطن ثم الخلع وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية وح اى وحين انّ آل حال المدعوّ الى ذلك يأخذون فى الاباحة والحثّ على استعجال اللذّات وتأويل الشرايع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمّم هو الأخذ من المأذون عند غيبة الامام الذى هو الحجّة والصلوة عبارة عن الناطق الذى هو الرسول بدليل قوله تع انّ الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سرّ من أسرارهم الى من ليس بأهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبى والباب علىّ والصفا هو النبى والمروة علىّ والميقات الايناس والتلبية اجابة الدعوى والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمّة السبعة والجنّة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقّتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك فى جميع الصفات وذلك لانّ الاثبات الحقيقىّ يقتضى المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفىّ المطلق يقتضى مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات وربّ المتضادّات وربّما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا انه تع ابدع بالأمر العقل التامّ وبتوسّطه ابدع النفس التى ليست تامّة فاشتاقت النفس الى العقل التامّ مستفيضة فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتمّ الحركة الاّ بآلتها فحدثت الاجرام الفلكية وتحرّكت حركة دورية بتدبير النفس فحدث بتوسّط الأفلاك الطبايع البسيطة العنصرية وبتوسّط البسايط حدثت المركّبات من المعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الأسرار القدسية عليه واتّصاله بالعالم العلوىّ وحيث كان العالم العلوىّ مشتملا على عقل كامل كلّىّ ونفس ناقصة كلّيّة تكون مصدرا

للكائنات وجب ان يكون في العالم السفليّ عقلٌ كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفسٌ ناقصة تكون نسبتُها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبةَ النفس الأُولَى الى العقل الاوّل فيما يرجع الى ايجاد الكاينات وهي الامام الذى هو وصيّ ناطق وكما أنّ تحرّك الأفلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرُّك النفوس الى النجاة بتحريك الناطق والوصيّ وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الآمدى هذا ما كان عليه قدماؤهم وحين ظهر الحسن بن محمّد بن الصباح جدّد الدعوة على انه الحُجّة الذى يؤدّى عن الامام الذى لا يجوز خلوّ الزمان منه وحاصلُ كلامه ما تقدّم في الاحتياج الى المعلّم ثم انه منع العوامّ عن الخوض في العلوم والخواصّ عن النظر في الكتب المتقدّمة كيلا يُطّلع على فضايحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصّنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط التكاليف واباحة المحرّمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط دينىّ ولا وازع شرعىّ نعوذ بالله من الشيطان واتّباعه وأمّا الزيدية وهم المنسوبون الى زيد بن علىّ زين العابدين فثلث فِرَق الجارودية اصحاب ابى جارود الذى سمّاه الباقر سُرْحوبا وفسّره بانّه شيطان سكن البحر قالوا بالنصّ من النبى في الامامة على علىّ وَصْفًا لا تسميةً والصحابةُ كفروا بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلىّ بعد النبى والامامةُ بعد الحسن والحسين شورَى في اولادهم ومن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام كما مرّ واختلفوا في الامام المنتظر اهو محمّد بن عبد الله بن الحسين بن علىّ الذى قُتل في المدينة في ايام المنصور فذهب طايفة منهم الى ذلك وزعموا انه لم يُقتل او هو محمّد بن القاسم بن علىّ ابن الحسين صاحب طالقان الذى أُسر في ايام المعتصم بالله وحُمل اليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طايفة اخرى اليه وانكروا موته او هو

يَحْيَى بن عُمَيْر صاحب الكوفة من أحفاد زيد بن علىّ دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقُتل فى ايام المستعين بالله فذهب اليه طايفة ثالثة وانكروا قتله السُلَيْمانية هو سليمان بن جرير قالوا الامامة شُورَى فيما بين الخلق وانما تنعقد برَجُلَيْن من خِيار المسلمين ويصحّ امامة المفضول مع وجود الافضل وابو بكر وعمر امامان وإنْ اخطاء الامّة فى البيعة لهما مع وجود علىّ لكنه خطاء لم ينته الى درجة الفسق وكفّروا عثمان وطلحة والزبير وعايشة البُتَيْرِيةُ هو بُتَيْر الثومىّ وافقوا السليمانيةَ الّا انّهم توقّفوا فى عثمان هذه فرق الزيدية واكثرهم فى زماننا مقلّدون يرجعون فى الاصول الى الاعتزال وفى الفروع الى مذهب ابى حنيفة الّا فى مسائل قليلة وأمّا الامامية فقالوا بالنصّ الجلىّ على امامة علىّ وكفّروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا فى المنصوص عليه بعده والذى استقرّ عليه رأيهم أنّه ابنه موسى الكاظم وبعده علىّ بن موسى الرضا وبعده محمّد بن علىّ التقىّ وبعده علىّ ابن محمّد النقىّ وبعده الحسن بن علىّ الزكىّ وبعده محمّد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم فى كل من المراتب التى بعد جعفر اختلافات اوردها الامام فى آخر المحصّل وكانت الامامية اوّلا على مذهب ائمّتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعّب متأخّروهم الى معتزلة اما وعيدية او تَفضّلية والى أَخْبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبّهة يجْرُون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها وسَلَفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حقّ بلا تشبيه كما عليه السلف والى ملتحقة بالفرق الضالّة ، والفرقة الثالثة من كبار الفرق الاسلامية الخوارج وهم سبع فرق المحكّمة وهم الذين خرجوا على علىّ عند التحكيم وما جرى بين الحَكَمَيْن وكفّروه وهم اثنا عشر الف

رجل كانوا اهل صلوة وصيام وفيهم قال النبى عم يحقر احدكم صلوته فى جنب صلوتهم وصومه فى جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم قالوا من نُصب من قريش وغيرهم وعَدَلَ فيما بين الناس فهو امام وان غيّر السيرة وجارَ وجب ان يُعزَل او يُقتَل ولم يوجبوا نصب الامام بل جوّزوا ان لا يكون فى العالم امام وكفّروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة البَيْهَسية هو بيهس بن الهَيْصَم بن جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف أحلال هو ام حَرام فهو كافر لوجوب التفحّص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحدّه وكل ما ليس فيه حدّ فهو مغفور وقيل لا حرامَ الّا ما فى قوله تع قل لا اجد فيما أُوحِيَ الىّ محرّما الآية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعيّة حاضرا او غايبا وهذه الاقوال لطايفة من المحكّمة وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا وقال بعضهم السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام وقيل هو اى السكر مع الكبيرة كفر واتفقوا القدرية فى اسناد افعال العباد اليهم الأزارقة هو نافع بن الازرق قالوا كفر علىّ بالتحكيم وهو الذى أُنْزِل فى شأنه ومن الناس من يُعْجِبك قوله فى الحيوة الدنيا ويُشْهِد اللهَ على ما فى قلبه وهو الدُّ الخصام وابنُ مُلْجَم بحقّ فى قتله وهو الذى أُنْزِل فيه ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله وفيه قال مفتى الخوارج وزاهدها عِمْرانُ بن خَطّاب

يا ضَرْبَةً من تَقِيّ ما أراد بها
الّا ليَبْلُغ من ذى العَرْشِ رِضْوانا
انّى لَأَذْكُرُه يوما فأَحْسِبُه
أَوْفَى البَرِيّة عند الله ميزانا

وكفرت الصحابةُ اى عثمان وطلحة والزبير وعايشة وعبد الله بن عبّاس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم فى النار وكفروا القَعَدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم فى الدين وقالوا يَحْرُم التقيّة فى القول والعمل ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رَجْمَ على الزنا المُحْصَن اذ هو غير مذكور فى القران ولا حدّ للقذف على النساء اى القاذف ان كان امراة لم تُحَدّ لان المذكور فى القران هو صيغة اَلّذينَ وهى للمذكّرين قال الآمدى واسقطوا حدّ قذف المحصنين من الرجال دون النساء اى المقذوف المحصن ان كان رجلا لا يُحَدّ قاذفه وان كان امراة يُحَدّ قاذفها وهذا اظهر واطفال المشركين فى النار مع آبائهم ويجوز نبىّ كان كافرا وان عُلم كفره بعد النبوّة ومرتكبُ الكبيرة كافر النَجْدات هو نَجْدة بن عامر النَخَعى منهم العاذرية الذين عذروا الناس بالجهالات فى الفروع وذلك ان نجدة وجّه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا فقال لم يَسَعْكم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين أمّران احدُهما معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين اى الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملةً فهذا لا يُعْذَر الجاهل به والثانى ما سوى ذلك والجاهل به معذور فهؤلاء منهم سُمّوا عاذرية وقالوا اى النجدات كلّهم لا حاجة للناس الى الامام بل الواجب عليهم رعاية النَصَفة فيما بينهم ويجوز لهم نصبه اذا رأوا ان تلك الرعاية لا تتمّ الا بامام يحملهم عليها وخالفوا الأزارقة فى غير التكفير اى وافقوهم فى التكفير وخالفوهم فى الاحكام الباقية الأَصْفرية اصحاب زياد بن الاصفر يخالفون الازارقة فى تكفير القَعَدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم فى الدين وفى اسقاط الرجم فانهم لم يُسْقطوه وفى اطفال الكفّار اى لم يكفّروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم فى

النار ومنع التقيّة فى القول اى جوّزوا التقيّة فى القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحدّ لا يسمّى صاحبها الّا بها فيقال مثلا هذا سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر وما لا حدّ فيه لعظمه كترك الصلوة والصوم كفرٌ فيقال لصاحبه كافر وقيل تزوّج المؤمنة اى المعتقدة لما هو دينهم من الكافر المخالف لهم فى دار البيعة دون دار العلانية الاباضية وهو عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا من اهل القبلة كفّار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره ودارُهم دار الاسلام الّا معسكر سلطانهم وقالوا نقبل شهادة مخالفيهم عليهم ومرتكبُ الكبيرة موحّدٌ غيرُ مؤمن بناء على ان الاعمال داخلة فى الايمان والاستطاعةُ قبل الفعل وفعلُ العبد مخلوق لله تع ويفنى العالم كله بفناء اصل التكليف ومرتكبُ الكبيرة كافرٌ كُفْرَ نعمة لا كافرُ ملّة وتوقّفوا فى تكفير اولاد الكفّار وتعذيبهم وتوقّفوا فى النفاق اهو شرك ام لا وفى جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف اتّباعه فيما يُوحَى اليه اى تردّدوا أنّ ذلك جائز او لا وكفّروا عليّا واكثر الصحابة وافترقوا فِرَقا اربعا الاولى الحَفْصية هو ابو حَفْص بن ابى المِقْدام زادوا على الاباضية أنّ بين الايمان والشرك معرفة الله فانها خصلة متوسّطة بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول أو جنّة او نار او بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك الثانيةُ اليزيدية اصحاب يزيد بن أُنَيسة زادوا على الاباضية ان قالوا سيُبْعَث نبيّ من العجم بكتاب يُكْتَب فى السماء ويُنْزَل عليه جملةً واحدةً ويترك شريعة محمّد الى ملّة الصابئة المذكورة فى القران وقالوا اصحاب الحدود مشركون وكلّ ذنب شرك كبيرة كانت او صغيرة الثالثةُ

الحارثية اصحاب ابى الحارث الاباضى خالفوا الاباضية فى القدر اى كون افعال العباد مخلوقة لله تع وفى كون الاستطاعة قبل الفعل الرابعة القايلون بطاعة لا يراد بها الله اى زعموا ان العبد اذا اتى بما أمر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد وهم آخر السبع من فرق الخوارج زادوا على النجدات بعد ان وافقوهم فى مذهبهم وجوب البراءة عن الطفل اى يجب ان يتبرّاء عنه حتى يدّعى الاسلام بعد البلوغ ويجب دعاءه اليه اى الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين فى النار وهم عشر فرق الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر اى استناد الافعال الى قدر العباد وبكون الاستطاعة قبل الفعل وأنّ الله بريد الخير والشرّ ولا يريد المعاصى كما هو مذهب المعتزلة قالوا واطفال الكفّار فى الجنّة ويروّى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وللبنات ولاولاد الاخوة والاخوات اى جوّزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات وانكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز ان يكون قصة العشق قرانا الثانية من فرق العجاردة الحمزية هو حمز بن أدرك وافقوهم الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع الّا انهم قالوا اطفال الكفّار فى النار الثالثة منهم الشعيبية هو شعيب بن محمّد وهم كالميمونية فى بدعتهم الّا فى القدر الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبية وحكى عنهم انّهم يتوقّفون فى امر علىّ ولا يصرّحون بالبراءة عنه كما يصرّحون بالبراءة عن غيره الخامسة الخلفية اصحاب الخلف الخارجى وهم خوارج كرمان ومكران اضافوا القدر خيره وشرّه الى الله وحكموا بانّ اطفال المشركين فى النار بلا عمل وشرك السادسة الأطرافية هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له

غالب الّا انهم عذروا اهل الأطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة اذا اتوا بما يعرفون لزومَه من جهة العقل ووافقوا اهلَ السُنّة فى اصولهم وفى نفى القَدَر اى اسناد الافعال الى قُدْرة العبد وفى بعض النسخ فى نفى القُدْرة المؤثّرة من العباد السابعةُ المعلومية هم كالحازمية الّا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن وفِعْل العبد مخلوق لله الثامنةُ المجهولية مذهبهم كمذهب الحازمية ايضا الّا انهم قالوا يكفى معرفته ببعض اسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفِعْل العبد مخلوق له التاسعةُ الصَلْتية هو عثمان بن ابى الصَلْت وقيل الصلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا تولّيناه وبرئنا من اطفاله حتى يَبْلُغوا فيُدْعَوْا الى الاسلام ويقبلوا او ينكروا العاشرةُ من فرق العجاردة الثعالبة هو ثَعْلَب بن عامر قالوا بولاية الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ وقد نُقل عنهم ايضا ان الاطفال لا حُكْمَ لهم من ولاية او عداوة الى ان يُدْرِكوا ويرون أَخْذَ الزكوة من العبيد اذا استغنوا واعطاءها لهم اذا افتقروا وتفرّقوا اى الثعالبة اربع فرق الاولى الأَخْنَسية اصحاب أَخْنَس بن قيس هم كالثعالبة الّا انهم امتازوا عنهم بان توقّفوا فيمن هو فى دار البيعة من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر الّا من عُلِم حاله من ايمانه وكفره وحرّموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم والسرقة من اموالهم ونُقل عنهم انه يجوز تزويج المسلمات من مشركى قومهم الثانيةُ المَعْبَدية وهو مَعْبَد بن عبد الرحمن خالفوهم اى الاخنسيةَ فى التزويج اى تزويج المسلمات من المشركين وخالفوا الثعالبةَ فى زكوة العبيد اى اخذِها منهم ودفعِها اليهم الثالثةُ الشَيْبانية

هو شَيْبان بن سَلَمة وقالوا بالجبر ونفى القدرة الحادثة الرابعةُ المكرّمية هو مكرّم العجلىّ قالوا تارك الصلوة كافر لا لترك الصلوة بل لجهله بالله فان من علم انه مطّلع على سرّه وعلَنه ومُجازيه على طاعته ومعصيته لا يُتصوّر منه الاقدام على ترك الصلوة وكذا كل كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله كما ذكرناه وموالاةُ الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة وما هم صابرون اليه عند موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم التى هم فيها اذ هى غير موثوق بدوامها فكذا نحن فمن وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا فى تلك الحالة وَالَيْناه وان كان كافرا عاديناه فاذَنْ فِرَق الخوارج عشرون لانّ العجاردة عشر فرق نضمّها الى الستّ السابقة وتصير ست عشرة وبتشعّب من الثعالبة او الاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع عشرون وفيه بحثٌ لان المقسّم لا يُعدّ مع اقسامه فلا يُعْتبر الثعالبةُ عاشرةً اقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يُكْفَى عنها بهذه الاربع فتكون الفرق حينئذ تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا كانت الفرق كلها اثنتين وعشرين واعتبار احدى الاربعين دون الاخرى تحكّمٌ محضٌ ٥ الفرقة الرابعة من كبار الفرق الاسلامية المُرْجِئة لُقّبوا به لانهم يُرْجِئون العمل عن النيّة اى يؤخّرونه فى الرتبة عنها وعن الاعتقاد من أرْجَأه اى اخّره ومنه أُرجاة وأرجاه اى امهله واخّره او لانهم يقولون لا يضرّ مع الايمان معصيةٌ كما لا ينفع مع الكفر طاعةٌ فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغى ان لا يُهْمَز لفظ المرجئة وفرقُهم خمس اليونسيةُ هو يونس بن النُمَيْرى قالوا الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبّة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن ولا يضرّ ترك الطاعات وارتكاب المعاصى ولا يعاقَب عليها وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع لله كما دلّ عليه قوله تع ابى واستكبر وكان من الكافرين العُبَيْدية اصحاب عبيد المكذّب زادوا على اليونسية انّ عِلْم الله لم يَزَل شيئاً غيرَه اى غير

ذاته وكذا باقى صفاته وانه تع على صورة الانسان لما ورد فى الحديث من الله تع خُلِقَ آدم على صورة الرحمن الغَسّانية اصحاب غَسّان الكوفى قالوا الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا لا تفصيلا وهو اى الايمان يزيد ولا ينقص وذلك الاجمال مثل أن يقولوا قد فرض الله الحج ولا ادرى اين الكعبة ولعلها بغير مكّة وبعث محمّدا ولا ادرى اهو الذى بالمدينة ام غيره وحرّم الخنزير ولا ادرى اهو هذه الشاة ام غيرها فانّ القايل بهذه المقالات مومن ومقصودهم بما ذكروه ان هذه الامور ليست داخلة فى حقيقة الايمان والّا فلا شبهة فى ان عاقلا لا يشكّ فيها وغسّان كان يحكيه اى القول بما ذهب اليه عن ابى حنيفة ويعدّه من المرجئة وهو افتراء عليه فقصد به غسّان ترويج مذهبه بموافقة مذهب رجل كبير مشهور قال الامدى ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدّوا ابا الحنيفة واصحابه من مرجئة اهل السُنّة ولعل ذلك لان المعتزلة فى الصدر الاول كانوا يلقّبون من خالفهم فى القدر مرجيًا او لانه لمّا قال الايمان هو التصديق لا يزيد ولا ينقص ظُنّ به الارجاء بتأخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عُرِف منه المبالغة فى العمل والاجتهاد فيه الثَوْبانية اصحاب ثوبان المُرْجِىّ قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسله وبكل ما لا يجوز فى العقل ان يفعله وامّا ما جاز فى العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخّروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مَرْوان بن غَيْلان وقيل ابو مروان بن غيلان الدِمَشْقى وابو شَمِر ويونس بن عِمْران والفضل الرَقاشى وهؤلاء كلهم اتّفقوا على انه تع لو عفا فى القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار لاخرج عنها كلّ من هو مثله؛ ولم يجزموا بخروج المومنين من النار واختصّ ابن غيلان او غيلان من بينهم بالقدر اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر اى اسناد الافعال الى العباد والخروج من

حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام قريشيا التُومَنية اصحاب ابى مُعاذ التُومَنى قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبّة والاخلاص والاقرار بما جاء به النبى عم وتَرْكُ كلّه او بعضه كفرٌ وليس بعضه ايمانا ولا بعضه اى ولا بعض الايمان وكلُّ معصية لم يُجْمَع على انه كفرٌ فصاحبه يقال فيه انه فَسَقَ وعَصَى ولا يقال انه فاسقٌ ومن ترك الصلوة مستحلا كَفَرَ لتكذيبه بما جاء به النبى عم ومن تركها بنيّة القضاء لم يكفر ومن قتل نبيّا او لطمه كَفَرَ لا لاجل القتل او اللطمة بل لانه دليل لتكذيبه له وبغضه وبه قال ابن الراوندى وبِشْر بن المَرِيسى وقالا السجود للصنم ليس كفرا بل هو علامة الكفر فهذه هى الموجبة الخامسة ومنهم من جمع اليه اى الى الارجاء القدر كالصالحى وابى شَمِر ومحمّد بن شبيب وغيلان ، الفرقة الخامسة من كبار الفرق الاسلامية النّجّارية اصحاب محمّد بن الحسين النجّار وهم موافقون لاهل السنّة فى خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعلَه وموافقون للمعتزلة فى نفى الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفى الرؤية بالأبصار ووافقهم على ذلك ضِرار بن عمرو وحفص الفَرْد وفِرَقُهم ثلث الاولى البُرْغوثية قالوا كلام الله اذا قُرِئَ فهو عرضٌ واذا كُتِب بأىّ شىء كان فهو جسمٌ الثانية الزَعْفَرانيةُ قالوا كلام الله تع غيره وكلّ ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله تع غير مخلوق فهو كافر الثالثةُ المُسْتَدْرِكةُ استدركوا عليهم اى على الزعفرانية وقالوا انّه اى كلام الله تع مخلوق مطلقا لكنا وافقْنا السُنّةَ الواردةَ بانّ كلام الله غير مخلوق والاجماعَ المنعقدَ عليه فى نفيه وأوّلناه بما هذه الصورةُ حكايتُه اى حملنا قولهم غير مخلوق على انه مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف

وهذه حكاية عنها وقالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا ؛ الفرقة السادسة من تلك الكبار الجَبْرِية والجَبْرُ اسناد فعل العبد الى الله تع والجبرية متوسّطةٌ اى غير خالصة فى القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض تثبت للعبد كسبا فى الفعل بلا تأثير فيه كالاشعرية والنجّارية والضرارية وخالصةٌ لا تثبته كالجَهْمية وهم اصحاب جَهْم بن صَفْوان التِرْمِذى قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثّرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منهما والله لا يعلم الشىء شيئًا قبل وقوعه وعلمُه حادث لا فى مَحَلّ ولا يتّصف الله بما يوصف به غيره اذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة لو ابدل القدرة بالحيوة كما ذكره الامدى لكان اولى لانّ جهما لا يثبت لغير الله قدرة والجنّةُ والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله ووافقوا المعتزلة فى نفى الروئية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع ؛ الفرقة السابعة منها المشبّهة شبّهوا الله بالمخلوقات ومثّلوه بالحادث وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قايلة بالتشبيه وان اختلفوا فى طريقه فمنهم مشبّهةُ غُلاة الشيعة كالسبائيّة والبنانية والمُغيرية وغيرهم كما تقدّم من مذاهبهم القايلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول فى الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبّهةُ الحَشْوية كمُضَر وكَهْمَس والهُجَيْمى قالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وله الاعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه فى الدنيا ويزورهم حتى نُقل انه قال بعضهم اعفونى عن اللحية والفرج وسلونى عمّا وراءه ومنهم مشبّهةُ الكرامية اصحاب ابى عبد الله بن محمّد بن كَرّام قيل بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل

الفِقْهُ فِقْهُ ابى حنيفةَ وَحْدَهُ   والدينُ دينُ محمّدِ بْنِ كِرامِ

واقوالهم فى التشبيه متعددة مختلفة غير انها لا تنتهى الى من يعبأ به وبباقى بقوله واقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله تع على العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا ايملاء العرش ام لا يملاء بل هو على بعضه وقال بعضهم ليس هو على العرش بل هو محاذ للعرش واختلفوا أبعده متناه او غيره ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها او متناه من جهة تحت فقط او لا اى ليس متناهيا بل هو غير متناه فى جميع الجهات وقالوا محل للحوادث فى ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها اى على الحوادث الحالة فيه دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان قايمتان بذات الرسول سوى الوحى وسوى امر الله بالتبليغ وسوى المعجزة والعصمة وصاحبها اى صاحب تلك الصفة رسول بسبب اتصافه بها من غير ارسال ويجب على الله تع ارساله لا غيره اى لا يجوز ارساله غير الرسول وهو ح اى حين إذ أرسل مرسل فكل مرسل رسول بلا عكس كلى ويجوز عزله اى عزل المرسل عن كونه مرسلا دون الرسول فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولا وليس من الحكمة رسول واحد اى لا يجوز الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لا بد من تعدده وجوزوا امامين فى عصر واحد كعلى ومعاوية الا ان امامة على على وفق السنة بخلاف امامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له وقالوا الايمان قول الذر فى الازل بلى اى الايمان هو الاقرار الذى وجد من الذر حين قال تع ألست بربكم وهو باق فى الكل على السوية الا المرتدين وايمان المنافق مع كفره كايمان الانبياء لاستواء الجميع فى ذلك الايمان والكلمتان ليستا بايمان الا

بعد الردّة فهذه هي الفرق الضالّة الذين قال فيهم رسول الله كلّهم في النار، وأمّا الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبي عم فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي فهم الأشاعرة والسلف من المحدّثين واهل السنّة والجماعة ومذهبهم خالٍ عن بِدَع هؤلاء وقد اجمعوا على حدوث العالم خلافا لبعض الغلاة القايلين بقِدَمه ووجودِ البارئ خلافا للباطنية حيث قالوا لا موجود ولا معدوم وأنّه لا خالق سواه خلافا للقدرية وأنّه قديم خلافا للعمّرية القايلين بانه لا يتّصف بالقدم متّصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال خلافا لنفاة الصفات لا شبيه له خلافا للمشبّهة ولا ضدّ ولا نِدّ له خلافا للحابطية حيث اثبتوا الٰهين ولا يَحُلّ في شيء خلافا لبعض الغلاة ولا يقوم بذاته حادث خلافا للكرامية ليس في حيّز ولا في جهة ولا يصحّ عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص خلافا لمن جوّزها عليه كما تقدّم مَرئيّ للمؤمنين في الآخرة بلا انطباع ولا شعاع ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن غنيّ لا يحتاج في شيء الى شيء ولا يجب عليه شيء إن اثاب فبفضله وإن عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل او يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعّض ولا له حدّ ولا نهايةٌ وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته والمعادُ الجسماني حقّ وكذا الجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنّة والنار وخلود اهل الجنّة فيها وخلود الكفّار في النار ويجوز العفو عن المذنبين والشفاعةُ حقّ وبعثة الرسل بالمعجزات حقّ من آدم الى محمّد واهلُ بيعة الرِضْوان من تحت الشجرة واهلُ بدر من اهل الجنّة والامامُ يجب نصبه على المكلّفين والامامُ الحقّ بعد رسول الله ابو بكر ثمّ عمر ثمّ

عثمان ثم علىّ والأفضلية بهذا الترتيب ولا يكفر احد من اهل القبلة الّا بما فيه نفيٌ للصانع القادر العليم او شركٌ او انكارٌ للنبوّة او انكارُ ما عُلم مجيئه عم به ضرورةً او انكارٌ لمُجْمَع عليه كاستحلال المحرّمات التى أُجْمِع على حُرْمتها فإنْ كان ذلك المُجْمَع عليه ممّا عُلم ضرورةً من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدّم ذكره فإنْ كان اجماعا ظنّيا فلا كُفْرَ بمخالفته وإنْ كان قطعيّا ففيه خلاف وأمّا ما عداه فالقايلُ به مبتدعٌ غيرُ كافر وللفقهاء فى معاملتهم خلاف هو خارج عن فنّنا هذا قال المصنف وليكن هذا آخِر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى ان يثبّت قلبنا على دينه ولا يُزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفّقنا للاقتداء برسول الله تع واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وان يعاملنا بفضله ورحمته انه الغفور الرحيم والجواد الكريم وانا اقول هذا ما تيسّر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير وسائله مُعرِضين عن الاطناب المُمِلّ والايجاز المُخِلّ ومشيرين فى بعض المواضع الى ما يتوجّه على كلامه من الاسولة وما يمكن ان يُتمسّك به فى دفعها من الاجوبه نفع الله تع به الطالبين وجعله ذُخْرا لنا بوم الدين انه خير موفّق ومُعين

وقع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من اوايل شوّال سنة سبع وثمان مائة بمحروسة سمرقند صينت عن الآفات وحسبُنا الله ونعم الوكيل وصلى الله على سيد الانام وآله الكرام وصحبه العظام وسلّم تسليما كثيرا دايما

تم تم

فهرست

مراصد الموقفين ومقاصدهما والفرق المذكورة

فى التذييل

صفحة

	صفحة

صفحة

الموقف السادس فى السمعيات ١٦٩

صفحة

تصحيح الغلطات

صفحة	سطر	غلط	صحيح
٨۴	٥	سلكها	يسلكها
٨٩	٥	والاعرض	والعرض
٩٩	١٩	قبلِ	قبلَ
١٦٩	٢٢	والحفظ	والحفظ
٢٢٥	٣	ارايت	ارايتِ
٢۴٠	١٩	كانت	كان
٢٧٧	١٢	فمن	ممن

وما عدا ذلك فيا ايها المطالع المسؤل من فضلك ان تزيد او تتمّ الخطّ الذى هو علامة المتن من فوق هذه المواضع والالفاظ

صفحة	سطر	
١٢	٢٥	ابو عبد الله محمد بن كرام
٢٩	٢٢	الاولُ
٩۴	١٨	نقول ليس ينحصر الدلالة عليه فى الالفاظ
٩٥	٢٠	نظرت
٢٣٨	١٩	الاولُ
٢٨٩	١٨	السادسُ

وان تمحوه من فوق هذا اللفظ

صفحة	سطر	
١٨٧	١٠	الرابع

Curetono Anglo editum est, ita augebitur, ut, quatenus fieri poterit, nihil, quod quidem gravioris sit momenti, desiderandum relinquam.

Cum studiorum meorum ratio non ferat, ut ceteras quoque libri Mevâkif stationes proximo quidem tempore edam, mihi ipsi gratissimum fore profiteor, si quis tali muneri idoneus eo pro me perfunctus fuerit. Scr. in Universitate Chiloniensi, m. Dec. A. C. MDCCCXLVII.

litanae inspiciendae occasionem nactus erit, is, puto, haud frustra me novae editionis adornandae negotium suscepisse judicabit. In ea autem procuranda, maxime in textu constituendo emendandoque, me a Fleischero, praeceptore carissimo, majorem in modum adjutum esse, eo libentius profiteor, quo luculentiorem inde huic editioni commendationem accedere scio. Illi viro quantum haec studia incrementi debeant, quanta liberalitate cum omnibus, qui ab eo adminicula petunt, doctrinae copias communicet, etiam extra Germaniam jam ita notum est, ut nonnisi grati animi testificandi caussa hoc loco commemorandum esse videatur. Zenkero quoque, viro clarissimo, qui et ipse corrigendis perperam impressis diligentem operam navavit, gratiae agendae sunt: quo officio hic publice defungor.

Scriptionis compendia, quorum pleraque satis nota et a grammaticis explicata sunt, e codice Dresdano expressi. Inusitatiora apud nos fere haec sunt:

تس vel تسل i. e. تسلسل

نم i. e. نُسَلِّم

هف i. e. خَلْف هذا

بط i. e. باطل

De ceteris cf. Fleischeri catalogus libb. mss. arab. pers. turc. bibliothecae senatus Lipsiensis, pag. 374.

Cum hujus editionis consilium cepissem, etiam ad interpretationem animum appuli. Interpretatio enim libri cum verbis tum rebus difficilioris et arabice doctis grata, et christianis theologis ac philosophis exoptata fore videbatur. Cum autem res scholasticas, praesertim difficiliores, latine et reddere et legere impeditius sit, linguam germanicam elegi. Interpretationi germanicae adjicientur, ubi opus erit, notae, ac praecipue extrema libri pars, quae est de sectis islamicis, cum ex scriptis recentioribus, Hammeri, Sacyi, Schmoeldersi, Wolffii, tum ex opere illo praestantissimo Schahrestanii, المِلَل والنِحَل, quod a

diximus, ad auctoritatem codicis manuscripti Dresdensis facta est, quem Fleischerus descripsit in catalogo libr. msc. orient. bibl. Dresd. sub numero 397 pag. 66 sq. Hunc codicem a se exaratum esse a. H. 880, Chr. 1475, Chodja Ahmed ben Buchârî en-Nâzilî, oriundus e ditione Aidin, in fine libri manuscripti ipse testatus est.

Humanitas viri generosissimi, liberi baronis Hammer-Purgstall, mihi copiam fecit conferendae editionis libri Mevâkif, quae typis impressa est Constantinopoli a. H. 1239, Chr. 1823, fol., pagg. 635. Vir idem doctissimus hanc editionem fusius descripsit in Act. lit. Lips. a. 1826. No. 161 sq. Ad emendandum textum admodum pauca inde adhiberi potuerunt; reliqua autem, quae deterioris notae vel vitiosa sunt, huic editioni adjicere noluimus. Nam in libris disciplinarum severiorum si quis linguam et res ipsas tenet, in verbis quae vera, quae falsa sint, plerumque ultro intelligit; quo accedit illud quod, cum vilium discrepantiarum recensus volumen libri et pretium augeat, vix tamen sunt qui in iis excutiendis tempus et operam perdere velint. Etsi igitur utilitatem talium adnotationum, dum modus adhibeatur, praesertim in aliis generibus, haud negaverim, vel ideo quod inde cognoscere licet, quibus de caussis haec illa corrupta sint et quomodo recte tutoque emendentur, meum tamen institutum judicibus aequis probatum iri spero. Praeter vitia calami properantis non castigata, negligentem textus et commentarii distinctionem, quae multas creat difficultates, tandem defectum omnium vocalium, quarum adminiculo haud paucis in locis impeditioribus aegre caremus, charta quoque editionis Constantinopolitanae et typi quamvis elegantes, minus tamen accurate expressi a nostratium consuetudine abhorrent. Itaque textum libri et emendatiorem et difficultates lectionis minuentem, item specie nitidiorem oculisque gratiorem parare operae pretium duxi, atque si quis editionis Constantinopo-

nomen acceperunt. Haeretici plerumque ex philosophorum scholis profecti, ancipitem Qorani auctoritatem subtiliore argumentatione utentes ad illorum sententias accommodare et deflectere studuerunt; quare theologi quoque orthodoxi, ut adversarios redarguerent, philosophicam disputandi rationem adsciverunt et multa, quae laxiore tantum vinculo cum theologia cohaerent, dogmatices expositioni praemiserunt. Ita factum est, ut Kelamus magistrorum posteriorum quaestiones metaphysicas, physicas, astronomicas, mathematicas assumeret.

Opus autem Mevâkif totum in sex partes dispositum est, quae stationes (مواقف) vocantur; quae ipsae in partes minores, مراصد, et deinceps in مقاصد divisae sunt. Continet autem statio

1. introductionem totius libri, في المقدمات.
2. في الامور العامة i. e. de universalibus, velut de ente et non ente, de quidditate, de existentia, de possibilitate et impossibilitate, de unitate et multitudine, de caussa et caussato.
3. في الاعراض de accidentiis.
4. في الجواهر de substantiis.
5. في الالهيات de natura dei.
6. في السمعيات de dogmatis religionis revelatae.

Statio quinta et sexta comprehendunt absolutum et necessarium (الواجب), quinta quatenus per se spectatur, sexta quatenus per revelationem divinam hominum generi patefactum est. Tria autem illa, العرض (accidens), الجوهر (substantia) et الواجب (absolutum), de quibus statione tertia, quarta, quinta et sexta quaeritur, communi nomine appellantur اقسام الموجود الثلاثة i. e. tres partes entis. Hisce stationibus in fine libri adjecta est enumeratio sectarum septuaginta trium, quae in octo classes majores redactae sunt.

Haec nostra editio stationis quintae et sextae, ut supra

Post librum Mevâkif 'Adhad-ed-dîn scripsit العقائد العضدية, quem librum duodecim antequam mortuus est diebus absolvit. Liber el-'Aqâïd cum commentario Gelâl-ed-dîn ed-Dewânii (جلال الدين محمد بن اسعد الصادقي الدواني) typis impressus est Constantinopoli a. H. 1233, Chr. 1818; v. de Hammer in Act lit. Lips. 1826. No. 161. pag. 1284.

Haec opera omnia de disciplina Kelâm (الكلام), quam nos in metaphysicam et dogmaticam dispescere solemus, scripta sunt. Cur autem haec disciplina Kelâm vocata sit, ipsi Arabes ambigunt. Caussae diversae sat multae in praefatione libri, cujus supra mentionem fecimus, 'Omari en-Nesefî enumerantur; quarum probabilissima originem nominis inde ducit, quod haec disciplina sententias suas primarias ex Qorano, verbo dei (كلام الله), repetat ejusque auctoritate in iis explicandis et confirmandis dirigatur. Hanc appellationis caussam etiam auctor libri Mevâkif in praefatione et Gorgânî in libro التعريفات ed. Fluegel. s. v. كلام probaverunt. Hoc, qui ambitum hujus disciplinae, qualis primordio fuit, spectaverit, non mirabitur. Duplicem enim Arabes Kelamum distinguunt: Kelamum magistrorum antiquiorum et posteriorum (كلام المتقدمين والمتأخرين). Hoc discrimen autem non in tempore solo situm est, sed etiam ad disserendi modum et quaestionum naturam pertinet. Kelamus enim magistrorum antiquiorum potissimum in dogmatis Qoranicis explanandis et in certas classes disponendis versabatur. Simplicior haec Kelami ratio permansit donec exstitere Mo'tazilitae auctore Vâsil ben 'Athâ, qui doctrinam orthodoxam impugnarunt. Inter theologos eos, qui orthodoxiam defenderunt, primi inclaruerunt Abû Mansûr el-Mâterîdî, i. e. ex inclyta urbe Hispanica Matriti oriundus, qui obiit a. H. 303, Chr. 915, et Abu'l-Hasan el-Asch'arî, qui obiit a. H. 324, Chr. 935, a quo postea theologi orthodoxi omnes Asch'aritarum

عقائد الطحاوى, qui liber inscribitur بيان السنّة والجماعة, auctore Ahmed ben Ga'far el-Hanefî (الامام احمد بن جعفر الحنفى) qui obiit a. H. 341, Chr. 952.

قواعد العقائد فى الكلام auctore Muhammed el-Ghazâlî (الامام ابو حامد) حجّة الاسلام محمد بن محمد الغزالى) qui obiit a. H. 505, Chr. 1111.

عقائد النسفى, quod opusculum permulti viri docti commentariis et adnotationibus interpretati sunt. Auctor libri fuit Negm-ed-dîn 'Omar en-Nesefî (نجم الدين ابو حفص عمر بن محمد النسفى [1]) qui obiit a. H. 537, Chr. 1142. Prae ceteris hujus libri commentariis inclaruit commentarius Sa'ad-ed-dîn et-Teftâzânii [2]).

تجريد الكلام, opus celebratissimum Nasîr-ed-dîn Tusensis (العلّامة المحقّق نصير الدين ابى جعفر محمد بن محمد الطوسى [3]) cujus quadraginta commentarios enumerat Hàgî Chalfa ed. Fluegel. No. 2448. Obiit auctor a. H. 672, Chr. 1273.

طوالع الانوار auctore Beidhâvio, commentatore Qorani clarissimo (القاضى عبد الله بن عمر البيضاوى) qui obiit a. H. 685, Chr. 1286.

المقاصد auctore Sa'ad-ed-dîn et-Teftâzâni (العلّامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى [4]) qui obiit a. H. 791, Chr. 1389. Fuit Teftâzâni aemulator Gorgânii, qui ambo principis Timuri religiosissimi gratia florebant.

---

1) نَسَف est urbs ditionis ما وراء النهر, quae eadem nomen habet نَخْشَب; cf. Lubb el-lubâb ed. Veth. s. v. النسفى

2) Hunc librum ex codice Halensi nitido multisque adnotationibus instructo edere meditatur vir d. Roediger. Compendium est brevius, quod cum adnotationibus adjectis tertiam fere partem voluminis commentarii Gorgânii adaequat.

3) Tûs est urbs illa, quae nunc appellatur Meschhed.

4) Lubb el-lub. s. v. تفتازان قرية بنواحى نَسَا. Nasa autem est ditionis Chorâsânicae.

Librum Mevâkif scripsit 'Adhad-ed-dîn el-Îgî (القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن احمد الايجى [1]) qui obiit a. H. 756, Chr. 1355. Teste commentatore Gorgânio, qui scriptorem Gemâl-ed-dîn abû Ishâq vocat, inter alios Sultanus Indiae Muhammed Schah Gauna (محمد شاه جونه), cui liber dicatus est, illum ad condendum systema metaphysices excitavit [2]). Secutus autem est 'Adhad-ed-dîn sectam orthodoxam Asch'aritarum (الاشاعرة), quae originem ducit ab Abu'l-Hasan Alî el-Asch'arî.

Complures deinceps viri docti librum Mevâkif commentariis et adnotationibus illustrarunt. Inter commentatores nominantur Sa'ad-ed-dîn et-Teftâzânî et es-Surûrî (v. Hammer-Purgstall Gesch. d. osman. Dichtkunst II p. 288). Commentarium huic nostrae editioni additum scripsit 'Alî ben Muhammed el-Gorgânî (العلامة على بن محمد السيد الشريف الجرجانى), qui teste Hâgî Chalfa s. v. مواقف hunc commentarium Samarkandae a. H. 807, Chr. 1404 absolvit, novem annis antequam mortuus est a. H. 816, Chr. 1413. Est autem commentarius Gorgânii ex eo genere, quod dicitur mixtum (الممزوج), cum commentarius ita textui immixtus et implicatus sit, ut tota oratio tanquam unius ejusdemque scriptoris uno tenore procedat. Textus igitur ut a commentario dignoscatur, lineis superpositis distinctus est.

Jam lectoribus haud ingratum fore existimavi, si ex libris ejusdem generis et argumenti, qui ante opus 'Adhad-ed-dîni prodierunt, celebratissimos hoc loco recenserem. Sunt autem fere hi:

---

1) ايج est oppidum Persiae; v. Lubb el-lubâb ed. Veth. s. v. الايجى.

2) Muhammed Schah Gauna, qui viros doctos praemiis annuisque stipendiis munifice adjuvit regnique sedem ab urbe Tughlik-Abâd in urbem Delhi transtulit, regnavit ab a. H 725 (Chr. 1325) usque ad a. 752; cf Alexander Dow Gesch. von Hindustan. Deutsche Ausgabe I pag. 367 sq.

Cum rex Daniae augustissimus, CHRISTIANUS VIII, fautor atque patronus literarum ingenuarum liberalissimus, clementissime commeatum mihi praebuisset, quo studiis literarum orientalium, in quibus per quinquennium institutione J. Olshauseni, viri eximia literarum potissimum hebraicarum et persicarum cognitione insignis, usus eram, per complures annos amplius vacare liceret: Berolinum ad virum illustrissimum Fr. Rueckertum, et deinceps Lipsiam, quo jam ad scholas Fleischeri undique auditores conveniunt, me contuli. Cum autem in literis populorum exterorum ea potissimum, quae ad religionem et cultum Dei spectant, accuratius quaerere ab initio propositum haberem, et proinde Moslemorum quoque doctrinae dogmaticae operam darem: tam meorum studiorum consilio accommodatum esse, quam ceteris, quibus eadem curae cordique sunt, gratum fore duxi, si opus aliquod Arabum dogmaticum, quo typis impresso nostrates adhuc carerent, non solum ederem, sed etiam interpretatione et commentario adjectis viam ad has res cognoscendas pro virili parte munire studerem. Elegi igitur opus, quod inscribitur Mevâkif, in regionibus orientis ex quo in lucem prodiit celebratissimum, quo etiam nunc theologi Moslemorum prae ceteris in scholis suis uti solent. Humanitas autem viri nobilissimi Falkenstein, regi Saxoniae a consiliis aulicis, mihi copiam fecit codicis manuscripti praestantissimi, qui asservatur in bibliotheca regia Dresdensi, in cujus libri auctoritate haec nostra editio nititur.

QUO

PRAECEPTORE DILIGENTISSIMO ET LIBERALISSIMO,

FAUTORE STUDIOSISSIMO

ET DEINCEPS

AMICO DILECTISSIMO

USUS EST,

GRATUM ANIMUM PIAMQUE OBSERVANTIAM PROFITERI CUPIENS

HUNC LIBRUM

DEDICAVIT

EDITOR.

VIRO PRAECLARISSIMO

DEQUE

LITERARUM ORIENTALIUM INCREMENTIS
MERITISSIMO

JUSTO OLSHAUSEN

REGI DANIAE A CONSILIIS PUBLICIS, LITT. ORIENT. IN
ACADEMIA CHILONIENSI PROFESSORI PUBL. ORD., ORDINIS
DANEBROGICI EQUITI CET.

STATIO QUINTA ET SEXTA

ET APPENDIX

LIBRI MEVAKIF

AUCTORE

'ADHAD-ED-DÎN EL-ÍGÍ

CUM COMMENTARIO GORGÂNII.

EX COD. MSC. BIBL. REG. DRESDENSIS

EDIDIT

TH. SOERENSEN

PHIL. DR., PRIVATIM DOCENS IN UNIV. CHILONIENSI SOCIETATIS ORIENTALIS GERMANICAE SODALIS.

LIPSIAE

SUMPTIBUS GUIL. ENGELMANN

MDCCCXLVIII.

TYPIS GUIL. VOGELII FILII